

La Règle d'Abraham



Revue semestrielle
N°2 Novembre
1996
Reims

SOMMAIRE

Ibn' Arabî

Ecrits sur la *futuwwa*
(présentation et traduction de l'arabe par Denis Gril)

Charles-André Gills

Préface à la traduction du Livre des Chatons des Sagesse
(*Fusûs al-Hikam*) d'Ibn' Arabî

Patrick Geay

Féminité, sacerdoce et anthropologie sacrée

Histoire maçonnique et crise de
l'interprétation autour de David Stevenson

Comptes-rendus.

La Règle d'Abraham
revue semestrielle d'herméneutique
est une publication de la Société d'Étude
des Religions du Livre.

Les textes publiés n'engagent que leurs auteurs.

Directeur de la publication
Jean-René PESSIONE

Rédacteur en Chef
Patrick GEAY

Secrétaire
Richard LAMARCHE

adresse postale

RÉDACTION
8, rue de Pouilly - 51100 REIMS

ABONNEMENTS - ADMINISTRATION
"La Tuilerie" - 51140 MUIZON
Téléphone : 03 26 02 97 07 - Télécopie : 03 26 02 98 44

prix du numéro : France 60 FF; Étranger 65 FF
Abonnement d'un an : France 100 FF; Étranger 120 FF
Abonnement de soutien : 200 FF
Règlement à l'ordre de la S.E.R.L.

Impression : PAGINOVE - Reims

La Règle d'Abraham
n°2 Novembre 1996

Sommaire

Ibn' Arabî,	Ecrits sur la <i>futuwwa</i> (présentation et traduction de l'arabe par Denis Gril).....	3
Ch-A. Gilis,	Préface à la traduction du Livre des Chatons des Sagesse (<i>Fusûs al-Hikam</i>) d'Ibn' Arabî.....	25
P. Geay,	Féminité, sacerdoce et anthropologie sacrée.....	37
	Histoire maçonnique et crise de l'interprétation autour de David Stevenson.....	48
	Comptes-rendus.....	56

Et comprends que celui qui met en acte la bonté envers les créatures réalise l'existence de la Foi, l'existence de ce degré. C'est pourquoi Abraham a mérité son lieu et il a mérité que le secret de ce degré soit appelé «Abraham», car il s'efforçait continuellement d'agir avec bonté envers les créatures.

Moïse de Léon
Le Sicle du sanctuaire
(trad. Ch.Mopsik,
Verdier, 1996)

IBN'ARABÎ

ECRITS SUR LA FUTUWWA

Le fondement divin de la *futuwwa*
selon Ibn'Arabi

La *futuwwa* désigne tout d'abord en arabe la qualité du *fatâ* : jeune homme ou homme dans la force de l'âge, généreux et prêt à faire don de soi, vertu chevaleresque par excellence. Par la suite, aux alentours du 3e/9e siècle, au moment où en Islam les différentes formes de savoir et d'appartenance communautaire se précisent, la *futuwwa* recouvre deux réalités complémentaires. L'une, plus visible sur le plan social en Iran et dans le Proche-Orient, regroupe diverses organisations initiatiques, pratiquant souvent les arts martiaux ou liées aux corporations de métiers¹. L'autre, plus spirituelle, se distingue difficilement des milieux soufis avec lesquels elle est en contact étroit. Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (m.412/ 1021), qui joua un rôle décisif dans la transmission de l'enseignement des premiers soufis aux générations ultérieures, s'en fit l'interprète dans son *Kitâb al-futuwwa* ². Sous sa plume, à travers des traditions prophétiques et propos des maîtres du *tasawwuf*, la *futuwwa* apparaît comme la réunion de toutes les vertus. On retrouve cette idée dans les *Futûhât al-makkiyya*, chapitres 42 et 146 sur la *futuwwa*.

1. Voir l'article *Futuwwa* par Cl. Cahen et Fr. Taeschner dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, 2ème éd. II 983-991.

2. Ed. Sulayman Atesh, Ankara 1977 ; trad. française et présentation par Faouzi Skali, *Futuwwah, traité de chevalerie soufie*, Paris, 1989.

wa, ce qui n'a rien d'étonnant car il existe entre l'oeuvre de Sulamî et celle d'Ibn'Arabî un lien profond³. La signification des traditions rapportées dans le *Kitâb al-futuwwa* se retrouve implicitement dans les pages du Shaykh al-Akbar. Qushayrî (m. 465/1072), dont Sulamî fut l'un des maîtres, réunit à son tour dans le chapitre de sa *Risâla* sur la *futuwwa* un ensemble de citations que l'on pourrait classer ainsi : préférer l'autre à soi-même, l'excellence du caractère, ne pas obéir à son âme. Al-Hakîm al-Tirmidhî, en définissant ainsi la *futuwwa* : «C'est être du parti de ton Seigneur contre ton âme»⁴ annonce Ibn'Arabî. Au début du 13^e siècle le Calife 'abbâsîde al-Nâsir li-dîn Allâh tenta, pour renforcer son autorité, de réunir les deux aspects de la *futuwwa* avec l'aide du Grand-Maître des soufis de Bagdad, Shihâb al-Dîn'Umar al-Suhrawardî (m.632/1234-5), un contemporain d'Ibn'Arabî⁵. Ses deux *fatowwat-nâmeḥ*, rédigés en persan et analysés par H. Corbin⁶ attribuent la fondation de la *futuwwa* à Abraham. En effet de tous les fils d'Adam, Seth hérita de la Voie intérieure, la *ṭarîqa*, qu'Abraham adapta à ceux qui ne pouvaient en remplir toutes les conditions et transmet à Ismaël⁷. Cependant dans d'autres passages, Suhrawardî voit dans la *futuwwa* «la moëlle de la *sharî'a*, de la *ṭarîqa* et de la *ḥaqîqa*» (la Loi, la Voie et la connais-

3. Sulamî apparaît à Ibn 'Arabî lorsque celui-ci entre dans la «station de la proximité suprême» (*maqâm al-qurba*), cf. *Futûḥât*, II, 261, chap. 161 et *Les Illuminations de La Mecque*, p.341.

4. *Risâla Qushayrîyya*, éd. 'Abd al-Halîm Mahmûd, Le Caire, 1972, p.473.

5. Sur le rôle joué par Suhrawardî auprès du Calife al-Nâsir, voir Angelika Hartmann, *an-Nasir li-Din Allah*, Berlin-New-York, 1975, p.240-4.

6. *Traité des compagnons-chevaliers*, recueil de sept *Fatowwat-Nâmeḥ* publié par Morteza Sarraf, introd. analytique par H. Corbin, Bibliothèque Iranienne, Téhéran-Paris, 1973, p. 37-58.

7. Alors que toutes les chaînes initiatiques du *tasawwuf* remontent au Prophète et par lui, à Gabriel et à Allâh, celles de la *Futuwwa* remontent toujours, par l'intermédiaire du Prophète et des principaux prophètes, jusqu'à Adam.

sance métaphysique)⁸. Fort différents dans leur mode d'exposition les traités de Suhrawardî et les deux chapitres d'Ibn'Arabî convergent donc sur le fond.

Si Abraham est considéré comme le fondateur de la *futuwwa*, c'est que le Coran fait de lui le modèle du *fatâ*, non pas à cause de sa générosité et de son hospitalité, mais parce qu'il ose, seul face à son peuple et au péril de sa vie, briser les idoles et instaurer ainsi le culte du Dieu unique (cf. Coran 21 : 60). Le chapitre d'Ibn'Arabî peut être lu comme un retour vers le sens le plus métaphysique de cette *futuwwa* abrahamique qui consiste à donner à Dieu la préférence absolue sur toute chose. Les Compagnons de la Caverne méritent également d'être appelés *fitya* (pl. de *fatâ*) parce qu'ils fuient l'idolâtrie de leur peuple (cf. Coran 18 : 10,13). Alors qu'Abraham restaure la Religion immuable (*al-dîn al-qayyîm*), les Compagnons de la Caverne, «vizirs du Mahdî», la préserve jusqu'à la fin des temps.

Le chapitre des *Futûḥât* sur «la *futuwwa*, les *fityân* (autre pl. de *fatâ*), leurs demeures spirituelles, leurs degrés hiérarchiques et les secrets de leurs pôles»⁹ soulignent avant tout la force d'âme, les «nobles vertus» (*makârim al-akhlâq*) de ces êtres spirituels, explicite la nature de leur héritage abrahamique et muhammadien et identifie les *fityân* à l'élite des hommes de Dieu, les *malâmiyya* ou «hommes du blâme». Il nous a semblé toutefois plus utile de traduire les deux chapitres sur la station spirituelle (*maqâm*) de la *futuwwa* et sur l'abandon ou le dépassement de ce *maqâm*¹⁰. Le Shaykh al-Akbar, ramenant toute chose à son principe, y révèle le fondement divin de la *futuwwa*, ce que n'avaient pas fait ses devanciers. Il en expose aussi les conséquences pratiques;

8. *Traité des compagnons-chevaliers*, p. 50.

9. II, 241-4, chap.42.

10. *Futûḥât*, éd. Dâr Sâdir, reprod. de l'éd. de 1329 H.II 231-4 et 234 5, chap. 146 et 147.

à ses pairs, il fait comprendre que jamais le point de vue initiatique ne doit contredire l'enseignement universel de la Loi sacrée, au risque des plus dangereuses déviations. Ces chapitres, malgré un mode d'expression spécifiquement islamique, peuvent donc intéresser toute forme d'organisation initiatique et ce n'est pas par hasard si c'est à propos de la *futuwwa* que le Cheikh précise ces règles universelles.

Pour faciliter la tâche au lecteur peu familiarisé avec ce genre de texte, on a fait précéder la traduction d'un résumé. En effet, pénétrer un chapitre des *Futûhat* exige toujours d'en suivre attentivement le cheminement, car tout développement, toute digression apparente répondent à un dessein précis. Il faut aussi tenir compte du contexte général de la doctrine islamique, qu'elle soit juridique, théologique ou initiatique. Toute affirmation doit être argumentée et fondée sur la double autorité de la Loi révélée (*shar'*) et de la raison (*'aql*). Les chapitres qui suivent n'échappent pas à cette règle.

Affirmer que la *futuwwa* est une qualité divine (*na't ilâhî*) ne va pas de soi, car jamais les textes sacrés n'emploient ce terme, pas plus que celui de *fatâ*, à propos de Dieu. Pour prouver son fondement divin, le Cheikh rappelle l'indépendance totale de Dieu envers Ses créatures, affirmée par le Coran et fondée en raison. Dieu n'a donc nul besoin du monde. Pourtant dans un autre verset, Il affirme avoir créé les jinns et les hommes pour qu'ils L'adorent. Deux traditions "saintes" (*qudsî*), où Dieu parle à la première personne, vont également dans ce sens. Dans l'une, moïsiatique, Dieu affirme avoir créé les choses pour l'homme et l'homme, pour Lui-même ; l'autre, muhammadienne, est le célèbre hadîth : «J'étais un trésor inconnu et J'ai aimé être connu...». Or l'amour suppose une dépendance vis-à-vis de l'aimé. En donnant une apparente raison à Sa création, Dieu fait acte de *futuwwa*. Il donne la préférence à l'autre en renonçant à l'esseulement ou à la singularité de Son Etre (*infirâdu-hu*

bi-l-wujûd). Mais Il évite de rappeler à l'homme ce don gratuit, en donnant une raison à sa création, car la *futuwwa* consiste à manifester les bienfaits des autres et à cacher les siens. A ce propos la création divine est comparée à l'aumône que le Coran recommande de ne pas rappeler, ce qui serait désobligeant pour son bénéficiaire. On voit donc comment la *futuwwa* embrasse toutes les "nobles vertus" (*makârim al-akhlâq*) dont le fondement est toujours divin. Elle suppose également une autre qualité qui comme elle, comprend toutes les autres, l'*adab* ou attitude juste en toute chose et tout particulièrement, chez le Shaykh al-Akbar, dans l'énoncé de la doctrine. Revenant à son point de départ, il constate que si le principe divin de la *futuwwa* est bien prouvé, son nom n'est pas attesté pour Dieu. Il convient donc de respecter l'institution divine (*tawqîf*).

Cette remarque sur l'importance de l'*adab* dans la façon de s'exprimer au sujet de Dieu lui permet d'aborder la question délicate du *shath*. L'insistance du Cheikh sur ce point éclaire sa conception de la *futuwwa*. *Shath* (pl. *shatâhât*) signifie littéralement un "débordement" de parole à l'encontre de Dieu en général, lorsque l'initié, plein de la Présence divine, s'exprime de manière "théopathique", sortant ainsi de sa propre nature. Pour Ibn'Arabî, c'est une forme d'ignorance, donc d'imperfection. Plus grave encore sont les *shatâhât* où certains maîtres semblent affirmer la supériorité des saints sur les prophètes ou de l'homme sur l'ange en oubliant la hiérarchie des êtres établie par Dieu. Ces deux formes de *shath* risquent plus encore que la première, d'égarer des auditeurs non avertis. En somme, la *futuwwa* suppose le renoncement à toute prétention, quelle qu'elle soit et la soumission indéfectible et totale à la Loi divine.

La *futuwwa* de l'homme doit se modeler sur celle de Dieu, sans se confondre avec elle. De même que Dieu en créant l'homme l'a préféré à lui-même, l'homme dans ses rapports avec les autres, ne doit viser que Dieu. Elle ne

réside donc pas dans un dévouement inconditionnel à autrui, les autres ne pouvant que nous entraîner vers les contradictions et les oppositions inhérentes à la manifestation. C'est pourquoi Abraham incarne dans le Coran le modèle du *fatâ*. Il s'offre en sacrifice dans la fournaise et parvient ainsi à la parfaite réalisation de l'unité divine. Qu'il ait agi ou non sur l'ordre de Dieu, il a préféré Dieu à tout autre.

C'est par la loi révélée, expression détaillée de Sa volonté et transmise par Ses envoyés que Dieu met l'élite de Ses serviteurs à l'épreuve de cette préférence. En aucun cas le serviteur ne doit préférer les preuves de sa raison ou les dévoilements de son cœur à un statut fixé par la Loi sacrée. Deux exemples, l'un positif, l'autre négatif, explicitent cette affirmation. Abû Madyan, qu'Ibn 'Arabî considérait comme son maître, se nourrissait, lui et ses disciples des dons qu'on lui apportait. Que la nourriture offerte soit bonne ou grossière, il la considérait comme un don de Dieu. Si on lui offrait quelqu'argent, il comprenait que Dieu lui avait laissé le choix de la nourriture et n'achetait alors que ce qu'il pensait le plus adapté à l'âme de ses disciples, c'est-à-dire le plus frugal. Cet exemple veut montrer que pour les hommes de Dieu, la *futuwwa* consiste dans le choix le plus conforme à la Loi et donc au salut de l'âme. Le chapitre suivant sur l'abandon de la *futuwwa* explique pourquoi. A l'inverse, quand le serviteur est éprouvé par une connaissance inspirée qui lui révèle le sens de l'un des statuts de la Loi et que ce sens semble en contradiction avec le sens littéral, jamais il ne doit préférer sa propre intuition. Le Cheikh énumère plusieurs types de contradiction entre l'aspect extérieur de la Loi et sa compréhension intérieure qui ont fait chuter des initiés de haut rang. A l'opposé d'Abraham, ils ont "pris leur passion pour Dieu" en donnant la préférence à leur intuition sur une loi universelle, divine et prophétique.

Dans le chapitre sur l'abandon de la *futuwwa*, Ibn

'Arabî montre comment sortir d'un dilemme. Comment en effet concilier la *futuwwa* qui est de préférer l'autre à soi-même et l'obligation dans certains cas de donner la priorité au droit de son âme. La réponse est simple : il suffit de considérer que son âme appartient à Dieu et qu'en lui rendant son dû, on obéit à Dieu et à sa Loi. En préférant l'obéissance à Dieu et en renonçant à une conception trop limitée de la *futuwwa*, le connaissant brise, sur les traces d'Abraham, la dernière idole qui le séparait de Dieu.

L'anecdote du disciple et des fourmis, empruntée sans doute à la Risalâ de Qushayrî, permet au Cheikh de rectifier l'enseignement de ses prédécesseurs. Il n'apprécie que modérément la *futuwwa* raffinée d'un disciple qui fait attendre les invités de son maître parce que des fourmis se trouve sur le repas et qu'il ne veut pas les déranger. La *futuwwa* pour Ibn 'Arabî aurait été de respecter le droit des hôtes tout en demandant conseil à son maître, autrement dit à suivre le commandement de la Loi et à ne pas faire prévaloir son opinion individuelle, tout en respectant ces êtres proches de Dieu, car obéissant à leur loi, que sont les fourmis.

La *futuwwa* exige donc l'obéissance à une seule loi, celle de Dieu seul, d'où sa similitude avec l'amour. Sans l'amour, point de connaissance, ni de création, ni de vertu chevaleresque.

Denis GRIL

Chapitre 146

De la connaissance de la station de la *futuwwa* et des secrets attachés à cette station

Sache, Dieu t'assiste [vers]

Que celui qui fait preuve de *futuwwa*
est mis en avant auprès du Seigneur des hommes et
des hommes.

Préférer autrui à soi-même, voilà la parure du *fatâ* ;
où qu'il soit on lui fait honneur.

L'impétuosité des passions ne l'ébranle pas,
il reste ferme comme une haute montagne.

Aucune peine ne l'afflige, aucune peur ne le
détourne des nobles vertus, au plus fort du combat.

Vois comme seul, sans aide il a brisé les idoles.

Ainsi est-il, doux et dur.

La *futuwwa* est une qualité divine de par son
sens, même si ce mot ne correspond à aucun Nom
divin. En effet la Loi et la raison affirment l'absolue
indépendance divine à l'égard de l'univers. Selon la
première : «Dieu est indépendant à l'égard des mon-
des» (Coran 3 : 97 et 29 : 6). Selon la raison, si l'exis-
tence de Dieu n'était pas nécessaire en elle-même,
alors qu'elle est l'un de Ses attributs, son existence
ne serait que possible. Ainsi aurait-Il besoin d'un
être qui L'incline à l'existence (*murajjih*) et on ne
pourrait plus alors lui attribuer l'indépendance ab-
solue. S'il avait un quelconque besoin, il ne serait
plus indépendant absolument, ferait partie de l'uni-
vers et en Lui-même résiderait le signe de ce qui L'a

incliné vers l'existence. Dieu est donc indépendant
de manière absolue. Un tel être, en existenciant
l'univers, ne l'a pas fait parce qu'il a besoin de lui,
mais a existencié l'univers pour l'univers, le préfé-
rant à la singularité de Son existence. Or ceci est la
futuwwa par excellence, la *futuwwa* divine dont
parle ces deux traditions, l'une coranique, l'autre
prophétique : «Et Je n'ai créé les jinns et les hom-
mes que pour qu'ils M'adorent» (Coran 51 : 56). La
forme de la *futuwwa* est ici de les avoir créés pour
leur faire don de l'existence, pour les faire sortir du
néant qui est un mal, pour leur permettre de se qua-
lifier des Noms divins et pour les prendre comme
lieutenants. Par toutes les fonctions de lieutenance,
Il les a préférés à Sa singularité. Mais le rappel du
bienfait diminue celui-ci aux yeux de celui qui le
reçoit, aussi l'a-t-Il voilé en disant : «Et je n'ai créé
les jinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent»,
comme s'Il les avait créés pour Lui et non pour eux-
mêmes. Selon une tradition prophétique moïsiatique,
Dieu a créé les choses pour nous et nous a créés
pour Lui. Cette expression voile le sens du verset :
«Et il n'est de chose qui ne Le glorifie ni ne proclame
Sa louange» (Coran 17 : 44), pour que tous compren-
nent qu'ils Le glorifient et Le louent et que nous ne
sentions point le parfum du bienfait rappelé. Le
statut de la *futuwwa* dans cette tradition moïsiatique
est qu'en créant les choses pour nous et nous pour
Lui, Dieu nous a préféré à Sa singularité. De même
la parole divine «Il n'est de chose qui ne Le glorifie
ni ne proclame Sa louange» recouvre ce bienfait
pour que nous n'en respirions point le parfum
exactement comme Sa parole : «que pour qu'ils
M'adorent».

Selon une autre tradition prophétique, l'Envoyé de Dieu - sur lui la grâce et la paix - rapporte que Dieu - gloire à Lui - dit : «J'étais un trésor ignoré et J'ai aimé être connu. J'ai créé les créatures et Je me suis fait connaître d'elles et elles M'ont connu». "J'étais un trésor" confirme l'existence des Essences immuables, telles que les professent les Mu'tazilites. On les retrouve dans Sa parole : «A une chose Nous n'avons qu'à dire [lorsque Nous la voulons : "sois" et elle est]» (Coran 16 : 40). Cette tradition est, elle aussi, de la *futuwwa* ; Dieu, métaphoriquement, dit aimer être connu, recouvrait ainsi d'un voile l'indépendance absolue qui est nécessairement la Sienna. L'amour en effet ne s'attache qu'à un non-existant, lequel se trouve soit dans un non-existant soit dans un existant¹¹. Dans le premier cas, ce non-existant doit parvenir à l'existence pour que se manifeste en lui ce que Dieu aime à existencier ; dans le second cas, Dieu y manifeste ce qu'Il aime. Dans un cas comme dans l'autre, cet énoncé divin voile l'indépendance absolue et la préférence de la Dignité divine pour cet être aimé. En s'attachant à cet être malgré Son indépendance, Dieu suscite en lui de la fierté, puisqu'Il le recherche. L'existence a en réalité pour cause la demande existentielle des attributs d'Etre et de Science de parvenir à la perfection de leur degré tel que le conçoit l'intellect. Dieu les existencie gracieusement pour manifester leur perfection. Ainsi en a-t-il été principiellement, par pure grâce divine. Mais Dieu n'en a pas fait mention, attribuant l'existence de l'univers à l'amour qui L' a fait se

11. Sur cette question, cf. *Futûhât* II 332,337 chap. 178 sur la station de l'amour.

faire connaître, afin que l'Etre et la Science, parvenue à leur perfection, ne sentent pas le parfum du don gracieux. La tradition s'exprime donc comme le Coran.

Si, pour Ses serviteurs, Dieu est descendu jusqu'à ce point dans la pratique des nobles vertus qu'est la *futuwwa*, combien plus le serviteur doit-il la pratiquer. La *futuwwa* dans sa réalité ultime consiste à faire ressortir les bienfaits et la grâce dont on est l'objet et à cacher ceux qui émane de soi sans les évoquer, comme il est dit : «Ne rendez pas vaines vos aumônes en les rappelant et en causant du tort» (Coran 2 : 264). Dieu nous enseigne dans ce verset à nous parer d'un caractère divin, car Il nous a fait l'aumône de l'existence et de Sa connaissance, sans nous rappeler cette grâce. Quant à Sa parole : «Mais c'est Dieu qui vous rappelle la grâce qu'Il vous a faite par l'islam» (Coran 49 : 17), elle signifie que si cette grâce devait être rappelée, ce serait à Dieu de le faire. Ce verset fut révélé parce que certains avaient rappelé leur entrée dans l'islam comme une grâce faite au Prophète - sur lui la grâce et la paix - : «Ils te rappellent la grâce qu'ils t'ont faite en entrant en islam» (*ibid.*). Dieu enjoignit alors à Muhammad de répondre : «Ne me rappelez pas comme une grâce votre entrée dans l'islam» (*ibid.*). Il préféra ensuite Muhammad à Lui-même pour que ne soit point attribué au Prophète le rappel, blâmé par Lui, de cette grâce et dit : «Réponds : mais Dieu vous rappelle la grâce de vous avoir guidés vers la foi». S'Il avait voulu, il aurait fait dire au Prophète : «Mais c'est moi qui vous rappelle la grâce que Dieu vous a faite en vous guidant par moi et en vous don-

nant la félicité". Dieu n'a pas voulu faire de Son prophète le lieu du rappel de la grâce, ce qui est une forme à peine perceptible de la *futuwwa* divine.

La *futuwwa* trouve donc son fondement en Dieu, même si aucun texte du Livre ni de la Sunna n'emploie ce terme à Son propos. Cette situation est comparable à l'absence de différence entre le fait de dire '*alimtu al-shay*' "je sais cette chose" ou '*arastu-hu*' "je la connais" ou bien '*ana'âlim bi-l-shay*' "je suis savant au sujet de cette chose" ou '*ârif*' "connaissant". Or l'emploi des noms *al-âlim*, *al-'alîm*, *al-'allâm*, le Savant, le Très-savant, l'Omniscient pour désigner Dieu - exalté soit-Il -, est attesté mais non celui d'*al-'ârif*, le Connaissant. Le fait qu'une réalité est un fondement en Dieu, n'implique pas que son nom soit employé à Son propos. C'est l'emploi par Dieu lui-même de Ses Noms qui en institue l'usage. Il ne doit être nommé que par les Noms qu'Il S'est donné Lui-même. Même si la signification d'un nom est connue, il vaut mieux se limiter à l'institution divine. Dieu - gloire à Lui - agit ainsi pour que les hommes apprennent à respecter l'*adab* à son égard.

On sait que certains hommes de Dieu sont amenés à prononcer des paroles excessives (*shatahât*)¹². En manquant ainsi à l'*adab*, ils finissent par l'observer et ne plus prononcer de telles paroles. La parole théopatique est une imperfection pour l'homme car elle le rattache au degré divin et le fait sortir de sa réalité propre. De telles paroles le mènent à l'ignorance de Dieu et de lui-même. Elles ont échappé à certains grands maîtres que je ne nommerai pas, car elles sont une marque d'imperfection. Nous ne parlerons pas du vulgaire des initiés, car ils sont com-

12. Sur le *shath*, cf. *Futûhât*, II, 387, chap. 195.

me le vulgaire par rapport à ces seigneurs. Quand ceux-ci laissent échapper une telle parole, ils encourrent notre reproche. Certains prononcent également des paroles excessives à l'encontre d'êtres supérieurs, comme les *shatahât* concernant les degrés des prophètes. Dieu les sanctionne plus gravement encore que les paroles excessives à Son égard, celles-ci étant démenties d'elles-mêmes par le rang de la Divinité, comme par l'auditeur. Mais le propos excessif à l'encontre des prophètes peut provoquer le doute, être admis comme véridique et induire en erreur celui qui a bonne opinion de l'auteur de ces propos et n'a pas connaissance de la hiérarchie des êtres selon Dieu. Cette parole provoque la colère jalouse de Dieu, car il s'agit du droit d'autrui (ici les prophètes) et égare les hommes. Son auteur en subit la sanction, surtout si elle est prononcée en état de sobriété (*sahw*). Considérer le genre humain comme supérieur aux anges fait également partie de ces propos excessifs que tiennent par ignorance certains maîtres. Ils seront interrogés et sanctionnés à ce sujet par Dieu.

Le savant par Dieu pleinement accompli prend soin de ne pas laisser à Dieu le moindre argument contre lui. Celui qui veut se prémunir contre cela qu'il s'en tienne à l'ordre et à l'interdiction de la Loi, attende la mort et observe le silence, si ce n'est pour le *dhikr* de Dieu, le Coran en particulier. En agissant ainsi, on ne néglige en aucune façon la recherche du bien et la fuite du mal, on s'innocente totalement et on rend à chacun son dû, tout comme Dieu a donné à chaque chose sa création spécifique (cf. Coran 20 : 50). Tel est l'homme intelligent, celui que Dieu attend de l'univers. Pour une créature, aucun

degré n'est supérieur à ce degré. Un tel être a déjà accompli un long parcours dans la *futuwwa* concernant la Dignité divine.

Nous avons progressé à propos du fondement divin de la *futuwwa* et je t'ai montré, ô mon ami, ce qui doit être attribué à Dieu comme *futuwwa* dans Sa préférence pour toi, malgré Son indépendance, Ses attributs de majesté et Ses qualités de perfection. Il t'appartient d'autant de te qualifier par cette vertu à son égard, non à l'égard des créatures, comme Il S'en est qualifié Lui-même envers les créatures. Voici ce qui fonde la *futuwwa* en nous ; le *fatâ* ne tient pas compte des créatures et ne fait pas preuve de *futuwwa* envers elles, car ceci n'appartient qu'à Dieu, comme nous l'avons dit. Ce serviteur cherche à pratiquer cette vertue envers Dieu en Le préférant aux créatures. Quand il la pratique envers elles, c'est pour se conformer à une qualité ou à un ordre divin. C'est alors Dieu et non ce serviteur qui en fait preuve. Ainsi doit-on pratiquer la vertu de *futuwwa* ; sinon, à quoi bon ? Le *fatâ* ne peut en effet donner la préférence à l'autre sans lui porter préjudice, car les desseins divergent, les passions s'opposent, soufflent non en brise fécondante¹³, mais en tempête et même en tornade stérile et destructrice. Quelqu'un est-il satisfait de ton état, qu'un autre en est irrité. Laisse donc les créatures de côté, si tu veux parvenir à cette station. Reviens à Dieu en observant le principe de la *futuwwa* qui est de renoncer à ton intérêt propre en donnant la préférence à celui d'autrui. Ne renonce pas à

13. Jeu de mot entre *hawâ* "passion" et *hawâ'* "air" qui ont un même pluriel *ahwâ'*.

l'intérêt de l'un pour préférer celui de l'autre, cela ne serait point de la *futuwwa* ; si elle consistait en cela, son existence n'aurait aucun sens. Face à la contradiction entre les choses, penche du côté du Vrai, abolis ton intérêt propre, comme il convient à Sa majesté. Dieu, malgré Son indépendance t'a traité avec *futuwwa* ; dans ton indigente dépendance, tu as plus besoin encore d'agir ainsi.

L'une des façons de donner à Dieu la préférence, s'Il te demande de Lui demander salaire pour la *futuwwa* dont tu as fait preuve envers Lui, est de Lui demander ce salaire. Se conformer à Son ordre, c'est renoncer à ton intérêt propre. Or tu le retrouveras en y renonçant, tout en réalisant la *futuwwa*. Abraham - sur lui la paix - a fait don de lui-même au feu en préférant proclamer l'unité de son Seigneur. S'il a agit sur un ordre divin, cela est la forme supérieure de la *futuwwa* ; s'il a agit de lui-même, il est, quoi qu'il en soit, un *fatâ*. Le vrai *fatâ* est celui qui préfère l'ordre de son Seigneur à la passion de son âme. La réalité de la *futuwwa* consiste à préférer la science de la Loi, émanant de Dieu par la voix des envoyés, à la passion de son âme, comme aux preuves de sa raison ou au jugement de sa réflexion et de sa spéculation, quand cette dernière contredit la science du Législateur qui a institué cette loi. Tel est le *fatâ*, comme le cadavre entre les mains du laveur de morts, face à la Loi - et il ne sied point de dire ici face à Dieu ; ce serait une erreur et un faux-pas. En effet la Loi t'a fixé des limites ; tiens-t'en à cette limitation. Ce qui appartient à Dieu et que la Loi t'impose d'attribuer à toi ou à une autre créature, tu dois par *futuwwa* l'attribuer ainsi et non à Dieu selon la réalité essentielle, comme Il

te l'a ordonné¹⁴. Même si ta raison te prouve le contraire, rejette cela et sois avec la science de la Loi. Ce que Dieu t'impose de Lui attribuer, attribue-le Lui. Quand Il te laisse le choix, ou bien ne précise pas, ou bien considère soit la louange attachée à l'objet du choix et attribue-la à Dieu, soit le blâme et attribue-le à toi-même par *adab* envers Dieu. L'*adab* étant la réunion du bien, tu n'auras pas quitté la station de la *futuwwa*.

Le Cheikh Abû Madyan - Dieu lui fasse miséricorde - quand on lui apportait une nourriture délicate, la mangeait et quand on lui apportait une nourriture fruste, la mangeait pareillement. Mais si, ayant faim, il recevait de l'argent, il savait que Dieu lui laissait le choix, car s'Il avait voulu lui faire manger telle ou telle nourriture, Il la lui aurait procurée. Le Cheikh disait alors : «Cet argent est le prix de la nourriture ; Dieu l'envoie pour nous donner la liberté du choix». Il voyait à cet instant quelle nourriture était la plus agréable à Dieu, considérant ce qui convenait au tempérament pour l'adoration, non le besoin de l'âme ni le désir des sens. Si toute forme de nourriture allait, il tenait alors compte du monde d'ici-bas et du nécessaire renoncement à ses délices, tout en respectant l'exigence du tempérament, indispensable à l'accomplissement des rites. Jugeant de notre condition mondaine, il penchait pour la frugalité de la vie, tenue par l'âme en aversion, car elle n'en tire pas jouissance. La jouissance du besoin lui suffisait, car il ne se nourrissait que par nécessité. Rien ne surpasse la jouissance d'une

14. Même si, métaphysiquement, il n'est d'autre agent que Dieu, la Loi attribue l'acte à son auteur visible.

d'une nourriture prise par nécessité, car elle est exigée par la nature physique qui, l'ayant obtenue, en jouit pleinement.

Lefatâ est cet homme que nous avons décrit. Son action et son pouvoir s'exerce sur les minéraux, les plantes, les animaux et sur tous les êtres, à condition de les peser tous deux sur la balance de la science légale. Si un ordre divin lui est inspiré et semble lui rendre licite ce qui est interdit par la Loi muhammadienne, c'est qu'il a été victime d'une illusion. Il doit délaisser cet ordre et revenir au statut de la Loi. Les hommes de dévoilement considèrent unanimement qu'après l'interruption du message légiférant et de la prophétie, il n'appartient à aucune créature¹⁵ de déclarer une chose licite ou interdite ou de lui donner une qualification légale. Celui qui a reçu un tel ordre ne doit en tenir aucun compte et savoir qu'il s'agit sans contredit d'une passion de l'âme, que cet ordre rend licite ou interdit. Toutefois la connaissance que Dieu inspire à Ses Gens ne les empêche pas d'énoncer valablement un statut légal pour une question sur laquelle seules quelques traditions sont rapportées, à condition de se référer à un texte. Mais si une connaissance inspirée contredit une question sur laquelle les textes sont connus et nombreux, cette contradiction ne doit pas être prise en compte selon les Gens de Dieu, hommes de dévoilement et d'expérience de l'Être (*ahl al-kashf wa l-wujûd*). Il existe en effet des hommes qui se rattachent à Dieu, mais qui se laissent illusionner par leurs états sans en avoir conscience. C'est u-

15. Version de l'édition de Bûlâq ; celle de 1329 H. donne : «à aucun des hommes de Dieu».

ne ruse cachée, un piège difficile tendu par Dieu et une gradation dans l'erreur (*istidrâj*) dont ils n'ont pas conscience (cf. Coran 7, 182 et 68, 44). Garde-toi donc de rejeter la balance de la Loi en matière de science littérale. Empresse-toi de te soumettre à son statut, même si tu le comprends différemment des autres hommes et que ceci t'empêche de l'appliquer extérieurement. N'en tiens pas compte, car c'est une ruse de l'âme sous une forme divine, sans que tu en aies conscience. Nous avons rencontré des hommes de Dieu, gens sincères, mais qui s'étaient laissés abuser par cette station spirituelle. Ils donnaient la préférence à leur dévoilement et leur compréhension, abolissant ainsi un statut établi par la Loi. Se fondant sur ce dévoilement, ils laissaient aux autres le statut extérieur. Cette attitude ne vaut rien ; la suivre n'est que confusion, conduit à sortir du cercle des gens de Dieu et à rejoindre ceux qui ont totalement perdu le bénéfice de leurs oeuvres et «qui se sont égarés en agissant dans ce monde, alors qu'ils croyaient bien faire » (Coran 17, 104). Il arrive que celui qui a reçu ce dévoilement continue à appliquer extérieurement le statut légal, sans y croire pour lui-même. Il le pratique pour confirmer le sens extérieur de la Loi en se disant : à cet ordre légal, je ne donne de moi-même que mon être extérieur, car j'ai eu connaissance de son sens caché ; son statut dans mon être intime diffère de son statut dans mon être extérieur. Il n'a donc pas foi intimement dans cet acte quand il l'accomplit. Celui qui agit ainsi, «rend ses oeuvres vaines et est dans l'au-delà parmi les perdants» (Coran 5, 5) ; «leur commerce n'a rien rapporté et ils n'ont pas été bien-guidés» (2, 16). Il s'exclut lui-même des Gens de Dieu

et rejoint «celui qui a pris pour dieu sa passion et Dieu l'a égaré, malgré sa science» (45 :23). Il pense avoir trouvé, alors qu'il a perdu. Gardez-vous, ô nos frères, des embûches de cette station et des pièges de ce dévoilement. Je vous ai adressé un conseil sincère, ainsi qu'à tous les initiés et me suis acquitté de ce qui m'était un devoir. Celui qui ne connaît pas la *futuwwa* telle que nous en avons parlé, ne la connaît pas.

Chapitre 147

De la connaissance de la station de l'abandon de la *futuwwa* et des secrets qui y sont attachés

[Vers]

L'abandon de la *futuwwa*, qui est de donner la préférence à Dieu, est la *futuwwa* même, si tu en as réalisé le sens.

La nier, c'est l'affirmer ;

en la faisant mourir, tu la fais revivre ;

Ne l'anéantit que l'extinction ; sois

de ceux qui la pratiquent ; en Dieu la *futuwwa* trouve refuge.

Sache que l'abandon de la *futuwwa*, c'est d'oeuvrer pour toi-même et ton propre intérêt. Si tu obéis en cela à un ordre divin et non à ta nature individuelle, tu fais preuve de *futuwwa*. Celui qui se trouve dans une telle station est homme de *futuwwa* tout en ne l'étant pas, qualifié de deux attributs contraires. La *futuwwa* a en effet un statut exactement comparable à l'amour. L'amant se trouve pris entre deux contraires quand il arrive que l'aimé

aime une chose détestée par l'amant, situation que l'amour en soi ne demande ni n'exige.

Sache que l'homme désire accomplir des oeuvres instituées par le Législateur ou s'en abstenir s'il s'agit d'interdiction, pour se conformer à ce qui lui a été imposé et parvenir ainsi, selon le dévoilement, la foi et la raison, au plus haut degré, sans se contenter d'une basse aspiration. Quand, au même instant, deux oeuvres s'offrent à lui, qu'il s'agisse d'agir ou de s'abstenir, il choisit la meilleure. Selon la tradition, celui qui tue un homme et n'est pas tué en expiation, Dieu, s'Il veut, lui pardonne ou le châtie. Tandis que Dieu dit au sujet de celui qui s'est suicidé : « Mon serviteur M'a devancé de lui-même, Je lui ai interdit le Paradis », sans faire dépendre le sort de cet homme de Son bon-vouloir. Il ne permet pas de prélever sur ses biens une expiation pour son acte. Nous savons ainsi que notre propre âme a un droit plus fort et une sacralité plus grande que celle d'autrui. Or la *futuwwa* consiste à oeuvrer pour le droit d'autrui et à le préférer au sien. Cependant dans plus d'un cas le Législateur a rappelé que le droit de son âme l'emporte auprès de Dieu sur celui d'autrui. Le *fatâ* est celui qui agit sur l'ordre d'autrui non sur le sien, pour le droit d'autrui, non pour le sien, mais sur l'ordre de son Seigneur. Il se trouve donc pris entre deux côtés : l'un va de soi et consiste à oeuvrer sur l'ordre de Dieu ; l'autre ne va pas de soi dans tous les cas. Quand le connaissant se trouve dans la situation de rendre à chacun son droit et qu'il est responsable de ces droits vis-à-vis des ayant-droit, il ne lui est pas possible de faire preuve de *futuwwa* et de préférer l'autre de manière absolue. Il doit commencer par le droit de son âme, sans respecter

dans ce cas la condition de la *futuwwa*. S'il ne commence pas par là, il ne respecte pas l'autre aspect de la *futuwwa* qui est de se conformer à l'ordre de Dieu. Il reste alors perdu et ne trouve son salut qu'en disant : Je crois en Dieu qui « a acheté aux croyants leurs âmes... » (Coran 9, 111). Mon âme appartient à Dieu, non à moi ; je commence par elle et la préfère aux autres âmes en tant qu'elle est à Dieu, non à moi. C'est pourquoi la *futuwwa* trouve son accomplissement dans l'abandon d'elle-même. C'est du moins ainsi que le considèrent ceux qu'un voile empêche de saisir la réalité des choses. Car Celui qui possède mon âme m'a ordonné de lui rendre d'abord son droit.

Histoire du repas¹⁶

Un Cheikh qui recevait des hôtes, demanda à son disciple d'apporter le repas. Celui-ci tarda et le cheikh lui en demanda la raison.

- J'ai trouvé, lui répondit-il, des fourmis sur la nourriture et j'ai considéré que ce n'était pas faire preuve de *futuwwa* que les chasser. J'ai donc attendu qu'elles partent d'elles-mêmes.

- Tu as agi avec raffinement, remarqua le maître.

Ce dernier considéra ce comportement comme un raffinement en matière de *futuwwa*. Comme sa réponse est excellente, mais combien l'est aussi ce qui lui a échappé ! Quelqu'un aurait pu demander à ce cheikh comment il pouvait témoigner du raffinement de son disciple dans la *futuwwa*, à titre d'éloge, alors que les invités souffraient du retard et

16. Cf. *Risâla Qushayriyya* p. 477.

de l'attente et que le respect des hôtes l'emporte sur celui des fourmis. S'il répondait que les fourmis sont plus proches de Dieu, de par leur obéissance, que l'homme, de par sa désobéissance et son aversion pour certains commandements qui ne lui sont point agréables, nous répondrions que la peau, les membres, les cheveux de l'homme proclament la gloire de Dieu, tout comme les fourmis et c'est pourquoi ils témoigneront le Jour de la Résurrection contre l'âme raisonnable, incroyante et rebelle. Dieu dit : «Ils diront à leurs peaux : pourquoi témoignez-vous contre nous ?» et «Le jour où témoigneront contre eux leurs langues, leurs mains et leurs pieds», car ceux-ci sont des témoins justes et leur témoignage est agréé. Il valait mieux tenir compte des hôtes pour lesquelles la Loi commande d'apporter promptement à manger. Si ce serviteur avait fait preuve de *futuwwa* en laissant la nourriture aux fourmis, après avoir demandé à son maître la permission d'agir ainsi et avait cherché autre chose à présenter aux invités, cela aurait mieux valu et aurait été la preuve d'un plus grand raffinement dans la *futuwwa*.

Ibn' Arabî

PRÉFACE A LA TRADUCTION DU LIVRE DES CHATONS DES SAGESSES (*FUSÛS AL-HIKAM*) D'IBN' ARABÎ

L'ouvrage dont nous présentons ici la traduction intégrale remplit, au sein de l'ésotérisme islamique, et dans l'univers traditionnel tout entier, une fonction exceptionnelle. Transmis avec son titre au "plus grand des Maîtres" par le Prophète lui-même, il contient une doctrine universelle d'une élévation métaphysique et d'une ampleur existentielle et cyclique sans équivalent. La faveur dont il bénéficie dans le *Tasawwuf*, où il a donné lieu de la part de l'élite intellectuelle à plusieurs dizaines de commentaires, n'est donc pas usurpée ; et la réputation dont il jouit en Occident pas davantage, bien qu'il y ait été présenté jusqu'ici d'une manière fort peu satisfaisante. Il est vrai que rendre compte d'un écrit de cette portée est une gageure, tant sont riches les enseignements qu'il véhicule. De plus, ils sont présentés dans un style concis, allusif jusqu'à l'ellipse, qui requiert constamment une interprétation. A l'éclat et à la diversité des lumières s'ajoute la présence de secrets, souvent indiqués d'une façon si discrète qu'elle pourrait passer inaperçue, et qu'elle apparaît seulement au travers de l'un ou l'autre détail significatif, destiné à attirer l'attention ¹.

La présentation du Livre des Chatons des Sagesse (*Kitâb Fusûs al-Hikam*) est néanmoins facilitée par la

1. Par exemple la qualification de la Sagesse dans le titre du chapitre, qui peut fort bien ne pas être expliquée dans le texte qui suit.

courte introduction d'Ibn Arabî, qui formule en quelques mots la quintessence et la signification de l'ouvrage. Il nous revient plutôt, dans la préface, d'envisager cette signification à la lumière du contexte traditionnel d'aujourd'hui, c'est-à-dire dans la perspective doctrinale ouverte par René Guénon et continuée par Michel Vâlsan. En effet, l'enseignement de ces deux Maîtres contient des éléments décisifs qui éclairent le sens eschatologique du présent traité d'une manière que les commentateurs n'ont pu qu'entrevoir, et qu'en toute hypothèse ils ont dû taire pour des raisons d'opportunité cyclique².

A cet égard, nous relèverons avant tout le fait singulier qu'Ibn Arabî donne la liste complète des chapitres qui composent son ouvrage, non pas au début de celui-ci, ni à sa fin, mais à la suite du premier chapitre qui traite de la Sagesse "divine" dans le Verbe d'Adam. L'auteur établit une séparation nette entre ce chapitre initial et l'ensemble de ceux qui lui succèdent. Cette façon de procéder souligne que les différentes manifestations du Verbe au cours du présent cycle de l'humanité terrestre sont toutes issues du "père des hommes" sous le rapport de leur modalité corporelle. Toutefois, cette interprétation ne rend compte que de l'aspect extérieur, car l'indication donnée par ce moyen fait allusion aussi à une tradition ésotérique fort mystérieuse relative au "Trésor d'Adam"³. Celui-ci est décrit par les commentateurs et les historiens musulmans comme un Coffre (*Tâbût*) dans lequel se trouvaient les images des prophètes d'entre les descendants d'Adam, la dernière étant celle du Sceau de la Prophétie, Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - Ce dépôt fut transmis par voie d'héritage prophétique, tout d'a-

2. Sur ce point, cf. notre étude *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, p.54-55.

3. Sur cette tradition, cf. Michel Vâlsan *Le Coffre d'Héraclius et la tradition du "Tâbût" adamique* dans *Etudes Traditionnelles*, 1962-1963. Sauf indication contraire, c'est à cette étude que nous ferons référence dans les pages qui suivent.

bord à Seth, puis à Abraham, à Ismaël et aux prophètes d'Israël d'une manière ininterrompue, l'Arche d'Alliance n'étant, selon la tradition islamique, qu'une des formes historiques prises par ce *Tâbût* primordial. Le plus extraordinaire est qu'un dépôt semblable, tout au moins quant à son contenu apparent, était détenu par les Empereurs de Byzance. Au cours d'une rencontre de nuit dans l'appartement impérial, l'Empereur Héraclius montra à trois Compagnons du Prophète, envoyés en ambassade auprès de lui par le Calife Abû Bakr, un grand coffre à casiers dont il sortit successivement des morceaux de soie noire sur chacun desquels se trouvait peinte une figure humaine. L'empereur leur expliqua qu'Adam avait demandé à son Seigneur de lui faire voir les prophètes parmi ses descendants et que «Dieu produisit (alors) leurs formes sur des pièces de soie du Paradis» ; il ajouta que les portraits qu'il détenait n'étaient que des copies de ces figures primordiales, exécutées à l'époque du Prophète Daniel. Selon Michel Vâlsan, ce dernier était lui-même l'auteur de ces exemplaires. On remarque que cette série de portraits commençait avec Adam et se terminait avec Muhammad. La tradition du "Trésor d'Adam" n'est donc pas propre à l'ésotérisme islamique. En revanche, c'est celui-ci qui - pour reprendre une expression rapportée par René Guénon au sujet du signe de la Croix⁴ - «en possède la doctrine» ; et c'est précisément cette doctrine qui a été formulée, avec une maîtrise incomparable, dans le traité dont nous présentons ici la traduction.

Rendant compte des deux mentions coraniques du terme *Tâbût*, qui concernent l'une et l'autre Moïse⁵, Michel

4. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. III, note 2. Selon René Guénon, un personnage qui occupait dans l'Islam «même au simple point de vue exotérique un rang fort élevé» prononça un jour la parole suivante : «Si les chrétiens ont le signe de la Croix, les Musulmans en ont la doctrine».

5. La première (Cor., 2, 248) se rapporte au coffre de papyrus enduit

Vâlsan déclarait : « Dans les deux cas, il s'agit non pas d'une simple question de tradition symbolique et doctrinale, mais d'un "dépôt" sacro-saint réel, à vertu oraculaire et opérative divine, constituant le principe et le centre d'une tradition⁶ dans toute sa réalité spirituelle et institutionnelle ». A propos du premier cas, il précisait ceci : « Dans les paroles divines adressées à la mère de Moïse, il est dit "Glisse-le dans le *Tâbût (fi at-Tâbût)*" ; il n'est pas dit dans "un" *tâbût*, le terme est articulé ; cela veut dire qu'il s'agit d'une chose préexistante, précédemment "connue", et cela ne peut constituer une référence qu'au *Tâbût* permanent ou encore à une de ses adaptations typiques plus spécialement en cause alors » ; et aussi, ce qui est plus explicite encore, que la mère de Moïse le remettait ainsi « au *Tâbût* absolu en tant qu'Arche permanente des trésors traditionnels à sauvegarder pendant les périodes de danger extérieur ».

Ces différentes indications montrent que le véritable Trésor d'Adam fait partie de la Tradition primordiale, à laquelle se rapporte également le Livre des Chatons des Sagesse, ce qui explique la place étrange donnée à la liste des chapitres par Ibn Arabî. Toutefois, cette doctrine est considérée dans ce traité au point de vue propre de l'Islam. Celui-ci se présente, d'une part, comme une restauration du Culte axial et le support providentiel d'une manifestation ultime de la Tradition immuable et, de l'autre, comme l'héritier de la totalité des vérités métaphysiques et des modalités typiques de la réalisation initiatique révélées dans les formes traditionnelles antérieures. Si donc la liste des chapitres place les différents prophètes sous la dépendance d'Adam en raison du fait qu'ils sont tous ses fils selon la chair, cela doit être compris avant tout comme une marque de respect des convenances à son égard de la part du Maître réel de l'ouvrage qui

d'asphalte et de poix dans lequel Moïse enfant fut lancé dans le Nil ; la seconde (Cor., 20, 39) à l'Arche d'Alliance.

6. Il s'agit, bien évidemment, de la Tradition moïsiaque.

n'est autre que le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - puisque c'est lui qui le transmet directement à l'auteur ; ce dernier se décrit, du reste, comme un simple interprète qui « respecte les limites tracées pour lui par l'Envoyé d'Allâh sans rien ajouter ni retrancher » et qui « transmet uniquement ce qui lui a été transmis ». Muhammad, le Sceau des prophètes, réalise la Totalité principielle qui exprime, au degré des vérités transcendantes, la "perfection passive" et analogiquement, dans la perspective cyclique, l'achèvement de notre état d'existence, symbolisé par le "point d'arrêt" entraînant la "cristallisation finale" de l'ensemble de ses "résultats" spirituels⁷ ; il représente le Tout à son origine, car il transmet l'ouvrage dans l'entièreté de son contenu, et aussi à son terme, car sa propre Sagesse est qualifiée par l'Incomparabilité principielle (*fardiyya*) du fait, précisément, qu'il est le seul à détenir le Tout. La Sagesse d'Adam, qui est celle de l' "unité originelle", est incluse dans la sienne. De même, au point de vue suprême, l' "Un" exprime la première affirmation au sein de la Possibilité Totale. C'est pour cette raison que le Prophète, rendant témoignage à son propre degré, a dit qu'il avait reçu « la Science des premiers et des derniers ». Ajoutons qu'à cette signification caractéristique de sa Sagesse propre correspond une autre particularité formelle du Livre des Chatons, à savoir le nombre symbolique de ses chapitres qui est en réalité de vingt-sept puisque, selon l'indication donnée par l'auteur lui-même, il convient d'y inclure le chapitre sur Adam, en dépit de la place privilégiée qu'il occupe en tête de l'ouvrage⁸.

Quel sens prend ce dépôt sacré qu'est le Trésor d'Adam quand on l'envisage dans la perspective de l'héritage traditionnel muhammadien ? Ici encore, c'est à la science - elle-même incomparable - de Michel Vâlsan que nous au-

7. Sur ce point, cf. René Guénon, *Le Règne de la quantité et les Signes des temps*, chap. XX.

8. La signification symbolique de ce nombre sera expliquée dans notre commentaire sur le Verbe de Muhammad.

aurons recours. Il relève tout d'abord, à propos du passage coranique relatif à l'Arche d'Alliance, que les commentateurs font dériver le terme *tâbût* de la racine *t - w - b* «qui exprime l'idée de "retour" (d'où celles de "repentir" et de "réconciliation") que l'on justifie ici de différentes façons, mais qui pourraient être plutôt en rapport avec l'idée d'un certain retour de grâce divine envers Israël». Il s'agit donc bien, comme nous l'avons dit plus haut, d'une des formes particulières prises historiquement par le *Tâbût* primordial. Pour montrer que l'institution de celui-ci est "rattachée effectivement à Adam", notre regretté Maître cite un passage de la sourate de la Génisse qui mentionne la descente et l'exil sur la Terre du "père des hommes" : «Or Adam reçut de son Seigneur des Paroles (*Kalimât*) et le Seigneur revint à lui (*tâba'alay-hi*) ; en vérité, Il est Celui qui aime revenir et pardonner (*at-Tawwâb*), le Très-Miséricordieux (*ar-Rahîm*)» (Cor., 2, 36-37) ; et il ajoute ce commentaire, essentiel pour la compréhension de notre sujet : «Nous avons là le premier moment où, dans l'histoire sacrée, intervient la notion de *tawba*...à laquelle est rattachée la signification arabe du *tâbût* et qui, comme le comprennent les commentateurs, concerne aussi bien le serviteur que le Seigneur⁹. A l'occasion est énoncé le Nom divin *at-Tawwâb* (auquel celui d'*ar-Rahîm* sert de qualificatif), ce qui est l'indice d'une théophanie adéquate, logiquement la première sous le rapport de ce Nom. On peut remarquer aussi que dans le fait de cette réconciliation il y a un aspect d' "alliance", au sens biblique de ce mot, et qui évoque d'ailleurs un des qualificatifs de l'Arche chez les Israélites».

9. Cette explication est rendue nécessaire du fait que le terme *tawba*, selon sa signification courante, désigne le "repentir" du serviteur, alors qu'il s'agit ici, de la part du Seigneur, d'un "retour" impliquant un sens de réconciliation. Précisons que *Tawwâb* et *tawba* sont de la même racine.

On soulignera la présence, dans les versets cités, du terme *kalimât*, qui est celui utilisé dans les chapitres des *Fusûs* pour désigner les différentes manifestations du Verbe universel. En effet, c'est par les "Verbes d'Allâh" que s'opère, à chaque fois, le Retour divin vers un peuple ou une communauté à un moment déterminé du cycle historique ; c'est eux qui sont les supports successifs de la "théophanie adéquate" ; et - du moins lorsqu'il s'agit d'Envoyés divins - c'est eux encore qui fixent les moyens d'étendre à l'ensemble de la communauté dont ils ont la charge la grâce attachée à ce retour, ainsi que les conditions de la Réconciliation divine. La multitude de ces réconciliations et de ces alliances est indiquée par la morphologie du Nom divin *at-Tawwâb* dont la forme nominale, semblable à celle du Nom "Allâh", implique une nuance d'intensité et d'universalité.

Tout ceci confirme sans aucun doute la relation entre le Livre des Chatons et la doctrine ésotérique du *Tâbût* adamique ; mais, en outre, le point de vue spécial de l' "héritage muhammadien" est évoqué par la présence, dans le passage coranique cité, du Nom *ar-Rahîm* (le Très-Miséricordieux) qui, à la différence d'*ar-Rahmân*, est non seulement un Nom divin mais aussi un nom du Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! -, ce qui est d'autant plus digne de remarque que ce nom le qualifie en tant qu'il est la manifestation parfaite de la Forme d'Allâh, c'est-à-dire de l'Homme Universel envisagé comme Calife Suprême¹⁰. En soulignant que le Nom *ar-Rahîm* mentionné dans ce passage «sert de qualificatif au Nom *at-Tawwâb*», Michel Vâlsan indique que les alliances divines successives qui interviennent dans le cours de l'histoire terrestre s'opèrent sous l'autorité et l'égide du "Califat muhammadien", désignation qui expri-

10. Cf. *Etudes Traditionnelles*, 1963, p.84-85. Qâchânî considère la Forme de l'Homme Universel comme étant le Nom Suprême d'Allâh, conformément au hadîth selon lequel "Allâh a créé Adam selon Sa Forme".

me ici, dans un langage islamique, la permanence de la Présence et de la Science divine au coeur de l'état humain.

La fonction du Livre des Chatons des Sagesse dans l'enseignement ésotérique de l'Islam implique au plus haut degré le principe d'une Réconciliation divine universelle. Chacun de ses chapitres exprime un aspect fondamental de la Sagesse éternelle identifié au "chaton", c'est-à-dire au coeur d'un prophète, et l'éclaire à la lumière d'une doctrine métaphysique suprême, qui transcende de loin les trois religions monothéistes auxquelles appartiennent nominalement les Verbes prophétiques tour à tour mentionnés et étudiés. Toutes les vérités fondatrices des formes traditionnelles sont réunies ici dans une synthèse finale qui révèle leur unité essentielle. A un moment cyclique où ces formes, irréductibles les unes aux autres en tant que telles, sont pour la première fois confrontées, et où leur antagonisme apparent fait le jeu de la subversion, l'affirmation explicite de leur principe commun apparaît comme une Grâce et comme une Bénédiction ultimes adressées à l'ensemble des hommes. Alors que les manifestations historiques du *Tâbût* primordial scellaient les alliances qui renouvellaient le Pacte primordial et permettaient aux communautés humaines diversifiées dans le temps et dans l'espace de retrouver, selon des mesures et des conditions variables, le statut originel perdu, la formulation islamique de la doctrine du Trésor d'Adam comporte des virtualités qui ne sont pas du même ordre. Certes, les conditions d'une alliance nouvelle sont fixées par la Loi qu'a transmise le Sceau des prophètes ; certes, cette Loi sous sa modalité formelle est incompatible avec les législations sacrées antérieures qu'elle abroge en principe conformément aux exigences du Droit sacré ; néanmoins ce particularisme apparent n'a d'autre raison d'être au regard de la Vérité universelle que d'apporter le support providentiel et miséricordieux d'une réconciliation finale et totale de l'

ensemble des forces traditionnelles qui subsistent et oeuvrent présentement dans le monde. L'Islam, tel qu'il est en principe et tel qu'il demeure intact en dépit des incompréhensions de tous ordres qui aujourd'hui le défigurent, instaure une communauté fraternelle qui s'identifie virtuellement à l'humanité toute entière. Les Sagesse et les Voies initiatiques antérieures sont réunies en son sein selon une formulation nouvelle rattachée directement à la lumière et à la guidance muhammadiennes, ainsi que le présent traité en apporte l'éclatant témoignage. Les types prophétiques qui ont précédé sont réalisés comme autant de modalités comprises dans la Sagesse de la Loi islamique totale, en vertu du principe traditionnel que "les Saints sont les héritiers des Prophètes". A ce point de vue, le Livre des Chatons des Sagesse apparaît comme étant, par excellence, celui de la Maîtrise spirituelle à son plus haut degré. En même temps, l'enseignement doctrinal dont il est le véhicule constitue le support d'une manifestation privilégiée de la *Sakîna*¹¹ et possède, de ce fait, une autorité qui lui est propre. Il détient les clés qui ouvrent la compréhension intime des vérités révélées et des secrets qui appartiennent aux traditions antérieures ; au point que l'on peut affirmer que toute opposition à l'égard de la Doctrine sacrée qu'il expose, au nom d'une forme particulière ou d'une croyance limitative, implique nécessairement une incompréhension concordante de cette forme et de cette croyance ; ce qui est vrai aussi - comme c'est, hélas, trop souvent le cas - lorsque cette opposition émane de musulmans incompréhensifs qui ignorent la nature de la religion qu'ils professent et la raison véritable de son excellence.

Si l'enseignement ésotérique contenu dans ce livre s'adresse à l'Elite intellectuelle des hommes, quel que soit la religion ou la forme révélée à laquelle ils appartiennent, il est pourtant purement muhammadien quant à sa sour-

11. Michel Valsan a montré le lien de la *Sakîna* avec la doctrine du *Tâbût* par référence à Cor., 2, 248.

cé, et exclusivement islamique dans son expression et dans ses références traditionnelles. C'est là un élément essentiel, dont la bonne compréhension commande et conditionne l'intelligence de ses différents chapitres. A cet égard, on observe que l'unité métaphysique de l'ensemble est envisageable à plusieurs points de vue. On peut la rapporter tout d'abord au Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - qui, en tant qu'Homme Parfait (*al-insân al-kâmil*), possède la Science et la Prophétie universelles et réunit en lui les Sagesses représentées par les différentes manifestations du Verbe divin ; c'est pourquoi il est la source première du présent ouvrage, ainsi que nous l'avons dit. Mais on peut aussi rapporter cette unité à l'auteur apparent, c'est-à-dire à Ibn Arabî, car, en tant que Sceau de la Sainteté muhammadienne, celui-ci synthétise tous les modes et tous les degrés de la réalisation métaphysique. A ce point de vue, les différents Verbes mentionnés dans les *Fûsûs* apparaissent comme autant de types spirituels réalisables selon leur formulation muhammadienne, ce qui implique une certaine transposition de leur cas, explicitement indiquée dans plusieurs chapitres ; par exemple, le neuvième où, après avoir expliqué la Sagesse du *Yûsuf* (Joseph) "historique", le Cheikh al-Akbar traite de la réalisation initiatique et de l'excellence du "Yûsuf muhammadien". Ce point de vue, qui est celui de la Sainteté universelle, prédomine dans l'ouvrage. Du reste, Ibn Arabî indique expressément dans son texte introductif que le Livre des *Fûsûs* s'adresse «aux Gens d'Allâh qui sont les Maîtres des coeurs», c'est-à-dire les modèles et les guides sur la Voie de la réalisation spirituelle. Ceci explique que ses chapitres soient considérés par les commentateurs du *Tasawwuf* comme autant de "Stations initiatiques" et que ceux-ci justifient par là l'ordre de succession des différentes Sagesses, qui n'est pas toujours celui de la manifestation historique des Verbes correspondants ; ainsi la Sagesse de Sulaymân (Salomon) est exposée avant celle

de son père Dâwûd (David) et celle de Yahyâ (Jean-Baptiste) avant celle de Zakarriyâ. Enfin, cette unité métaphysique peut être rapportée à 'Isâ ibn Maryam "Jésus fils de Marie" qui, selon le Coran, est «Son Verbe qu'Il a projeté en Marie» (Cor., 4, 171). 'Isâ est le Verbe dont procèdent tous les Verbes comme de leur unique essence¹², et c'est par Maryam qu'ils sont rendus multiples. En effet, elle symbolise la Substance divine qui est la "mère des formes". Si Maryam est la seule des grandes figures coraniques à laquelle aucun chapitre de l'ouvrage n'est expressément consacré, ce n'est pas seulement parce qu'elle est une femme, selon l'explication ordinaire, c'est aussi et surtout parce qu'elle représente le Mystère essentiel dont procèdent toutes les Sagesses.

Ce triple point de vue met en évidence la relation des *Fûsûs* avec la doctrine des "trois Sceaux" de l'ésotérisme islamique : Muhammad, le Sceau des prophètes ; Ibn Arabî, le Sceau de la Sainteté muhammadienne ; le Christ de la Seconde Venue, le Sceau de la Sainteté universelle. Rappelons que ces Sceaux ne relèvent pas de la forme islamique, au sens restrictif et limitatif de cette expression, mais bien du Centre initiatique Suprême. Il sont "indépendants" à l'égard de l'Islam dans la mesure où celui-ci dépend d'eux au point de vue de sa définition formelle et de ses réadaptations cycliques¹³. Si donc les données relatives au Trésor d'Adam rattachent l'inspiration du présent ouvrage à la Tradition primordiale, la doctrine des Sceaux met en lumière sa fonction eschatologique, évoquée dans le dernier chapitre par la Sagesse muhammadienne proprement dite. En effet, la *fardiyya*

12. Au chapitre 360 des *Futûhât*, commentant le verset où il est dit que Maryam «ajouta foi aux Verbes de son Seigneur» (Cor., 66, 12), Ibn Arabî précise : «Ce n'était pourtant que 'Isâ, dont Il avait fait des formes (multiples) pour elle».

13. Cf. René Guénon et l'avènement du troisième Sceau, chap.V. La référence à la doctrine des Sceaux permet de comprendre pourquoi, selon l'indication donnée par Jandî, Ibn Arabî avait interdit que les *Fûsûs* soient placés sous la même reliure que ses autres ouvrages.

renferme une signification qui se rapporte au nombre 3 dont 27 représente, en correspondance avec chacun des Sceaux, les trois puissances visibles. Dans cette perspective, on relèvera encore que le symbolisme des gemmes, suggéré et impliqué par celui des chatons, appartient au règne minéral comme la Jérusalem céleste ; du reste, la révélation du Coffre adamique et de son contenu, dans la mesure autorisée par Dieu, apparaît bien comme une "Apocalypse", c'est-à-dire comme un dévoilement des mystères cachés. Si le *Tâbût* absolu et primordial envisagé en tant qu'Arche «des trésors traditionnels à sauvegarder pendant les périodes de danger extérieur» peut être identifié à la Loi universelle proclamée par le Prophète - qu'Allah répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - ces trésors eux-mêmes, éminemment représentés par les Sagesse des Verbes, demeurent inaffectés, dans leur unité inviolable et leur permanente actualité, par la déchéance de notre monde, car ils contiennent et préservent, dans l'attente d'une Providence et d'une Bénédiction nouvelles, les principes spirituels du cycle futur.

Charles-André GILIS

FEMINITE, SACERDOCE ET ANTHROPOLOGIE SACREE

La question fort délicate de l'accès des femmes au sacerdoce a provoqué depuis une trentaine d'années bon nombre de discussions sans qu'une solution unanimement tenue pour vraie ait été découverte. Plusieurs ouvrages ou articles sur le rôle de la femme dans l'Eglise, d'importantes déclarations de la Congrégation pour la doctrine de la foi¹ et dernièrement une lettre apostolique de Jean Paul II² à laquelle J.Moingt vient de consacrer un récent éditorial³, ont avancé des positions le plus souvent inconciliables sinon antithétiques. Pour les uns, l'évolution de la société devait conduire le catholicisme à réviser certaines règles relatives à l'ordination empêchant la femme de devenir prêtre et maintenant celle-ci dans un état d'infériorité difficilement tolérable. Rome, au contraire, fidèle en cela à la conduite du Christ et à celle de ses apôtres⁴ n'a cessé, jusqu'ici, d'affirmer son opposition formelle à cette requête, tout en rappelant pres-

1. Cf. *La docum. cath.*, n°1714, 1977.

2. Cf. *La docum. cath.*, n°2096, 1994. Le Vatican a confirmé sa position en octobre 1995.

3. *Sur un débat clos*, *R.S.R.*, 82, 3, 1994.

4. P.Grelot a rappelé dernièrement «qu'au II^e siècle l'organisation ecclésiastique héritée de la tradition apostolique et soucieuse de la garder fidèlement ne comporte aucun ministère presbytéral - et a fortiori, épiscopal - exercé par des femmes», cf. *La tradition apostolique*, p.155, Cerf, 1995.

que simultanément, dans le cadre privilégié de l'année mariale, ce qu'était la dignité et la vocation spirituelle de la femme⁵.

Aussi, la situation présente semble-t-elle bloquée, du fait de l'insuffisance apparente des arguments régulièrement développés par le Magistère de l'Eglise. Grâce à quel moyen, en conséquence, serait-il possible de dégager une issue positive et satisfaisante de ce débat complexe ?

Sans doute conviendrait-il, dans un premier temps, de rappeler que celui-ci est né en dehors de l'Eglise catholique sous l'impulsion des luthériens de Suède, c'est-à-dire dans une perspective théologique déjà en rupture, notamment, avec la doctrine traditionnelle de l'Eucharistie, ce qui constitue un aspect essentiel du problème, étant donné le caractère sacramentel du sacerdoce romain. On notera donc que, pour cette raison, la question de l'admission des femmes au ministère pastoral ne prend pas d'emblée le même sens selon qu'on l'envisage dans un contexte réformé ou catholique. Deuxièmement, il est assez clair que sur le plan sociologique, cette controverse fut initialement engagée sous l'effet d'une forte pression laïque égalitaire, hostile au patriarcat compte tenu de ses liens avec le principe monarchique et surtout avec la vision judéo-chrétienne des relations entre l'homme et la femme. En ce sens, bien des observateurs ont noté que le « discours féminin » s'est mis « en quête d'une différence, d'une affirmation dégagée du référentiel masculin »⁶. Assurément, cette motivation extra-religieuse a largement contribué à déclencher une polémique quasiment inédite au point d'apparaître comme sa principale source. Autrement dit, le conflit entre partisans et opposants à l'idée d'un sacerdoce féminin catholique est apparu dans un climat de crise et de bouleversement des fondements de la civilisation occidentale, dont la mise en cause avait cependant commencé bien avant la naissance du problème

5. Jean-Paul II, *Mulieris dignitatem*, 1988.

6. G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, pp.45-46, Gallimard, 1989.

que nous évoquons.

Il faudrait ajouter à cela que sur le fond, ceux qui avancèrent les premiers l'hypothèse d'une prêtrise des femmes manifestaient par là, symboliquement, une sorte de déracinement et de rejet du monde traditionnel sans doute incompatible avec la modernité qu'ils souhaitaient davantage promouvoir. Mais pour que cette revendication émerge dans les consciences, il a fallu que l'oubli ou l'ignorance aient fait leur oeuvre, qu'un concept nouveau - celui d'égalité - vienne se substituer à celui, difficile à accepter sinon à défendre ouvertement, d'une hiérarchie entre les sexes. Par ailleurs, il semble évident que du côté de l'Eglise les motifs invoqués pour justifier sa position ancestrale n'emportent pas la conviction. Même s'ils sont vénérables, ses arguments ne parviennent pas à supprimer la difficulté, car ils ne donnent pas, en définitive, les *raisons* fondamentales du choix du Christ et des apôtres de ne pas s'être choisis de femmes pour successeurs. Or, n'est-on pas ici, à travers ce sujet, mis en présence d'une relative limitation de l'exégèse classique qui visiblement et d'où qu'elle émane reste impuissante devant une énigme qu'on ne parvient peut-être pas vraiment à déchiffrer. Il est certes incontestable que rien dans l'Evangile ne vient apporter une réponse explicite et décisive.

Toutefois, les épîtres de St Paul, souvent citées favorablement ou défavorablement à l'occasion des discussions portant sur le statut de la femme, seraient peut-être en mesure, comme nous allons le vérifier, de nous apporter la solution recherchée, à la condition cependant, de mettre en oeuvre une herméneutique plus *intérieure*, capable de dégager d'un texte, pourtant très bien connu, un enseignement et une vérité non-subjective, qui, en l'occurrence, fonde le mystère de la relation entre le Féminin et le Masculin, tout en élucidant la règle réservant l'ordination aux hommes. Il suffira pour cela de pousser jusqu'au bout certaines expli-

cations en montrant toutes les implications. De plus, nous chercherons à situer le sujet dans une perspective plus universelle en nous appuyant sur d'autres traditions spirituelles, hébraïque, musulmane et orientale dont l'anthropologie sacrée se révèle très proche de celle du christianisme ancien. Au delà de toute polémique féministe ou anti-féministe dont les arrières-plans affectifs et sentimentaux ne sauraient entrer en ligne de compte, nous essaierons plutôt, en termes *techniques* et doctrinaux, d'apporter quelques éléments de réponses supplémentaires.

Il a été maintes fois rappelé l'existence, chez St Paul, d'une conception nettement hiérarchisée des rapports entre la femme, l'homme, le Christ et Dieu (I Co 11 : 3). Dans ce passage, St Paul énonce brièvement ce qui motive - du moins sur un certain plan - la situation du Féminin à l'égard du Masculin en des termes qui relèvent du domaine cosmologique. En effet, tout en faisant allusion à Gn 2:21-23 où il est clairement dit que la femme est tirée de l'homme, St Paul ajoute un élément très riche sur le plan symbolique puisqu'il précise qu'elle est son *reflet* (I Co 11:7). Loin d'exprimer une misogynie individuelle et méprisante, l'Apôtre transcrit sur ce point une assimilation fort ancienne de l'homme avec le Soleil et de la femme avec la Lune. Cette dualité sur laquelle la Chine a transmis d'importants commentaires relève d'une bi-polarité archétypale (Yin-Yang) dont la sexualité n'est qu'une manifestation spécifique⁷. La grande Unité (*Tai-i*) se trouve en effet scindée en deux moitiés : l'une Féminine associée à l'ombre, à la pluie et à la Lune, l'autre, Masculine, associée à la lumière, à la chaleur, et au Soleil. Mâle et Femelle, leurs conjugaisons multiples constituent la vie du cosmos et son ordonnancement harmonieux⁸. Dans

7. M.Granet, *La pensée chinoise*, chap. II, Albin Michel, 1980.

8. L'interpénétration bien connue du Yin et du Yang se retrouve clairement et curieusement exprimée dans le *Zohar* qui affirme : «Elle est appelée par le nom du Mâle, de même il est appelé, lui par son nom à Elle», cf. T.III, *Vayéchev* § 9, p.100 de l'éd. Verdier, 1991.

le même esprit, la mystique juive évoque bien la «domination» du Soleil sur la Lune⁹, le premier représentant la sefira *Tiferet* ou *Yessod* et la seconde la sefira *Malkout*¹⁰. Ce couple est aussi représenté dans l'alphabet hébraïque par les deux premières lettres : *aleph* et *beit* qui l'une et l'autre représentent le nombre 1 (=le mâle/*aleph*) ainsi que le nombre 2 (=la femelle/*beit*) dont la fonction est de créer le monde¹¹. Cette doctrine est également au cœur du platonisme où elle se trouve formulée à travers les deux genres suprêmes : l'Un et la Dyade¹². Le premier genre se rapporte, là encore, aux notions de «puissance déterminante et informante»¹³, alors que le second est source de la Dissemblance, du Mouvement et du Multiple¹⁴.

De façon générale, l'union de ces deux pôles, autrement désignés par le Ciel et la Terre¹⁵ constitue à proprement parler une *hiérogamie*¹⁶ qui pour être effective, sinon avoir un sens, suppose la rencontre d'un élément *actif* et d'un élément *passif*¹⁷. Avant de revenir à St Paul, on re-

9. Zohar, T.III, *Miqets*, §19, p.318.

10. *Ibid.*, p.321, n.23. Il s'agit bien sûr d'une allusion à l'arbre des dix sefirot ou attributs divins fondamentaux, dont on trouvera un tableau dans *Lettre sur la sainteté. Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale*, p.220, Verdier, 1986.

11. Zohar, T.III, *Miqets*, §25, p.344; Il est dit, en effet, que l'univers fut manifesté par la lettre *beit*, initiale de *berechit*, cf. *Bahir*, 18, p.27, Verdier, 1983 et Zohar, T.I, préliminaires, 3a, p.39, Verdier, 1981.

12. Sur ce point voir l'ouvrage précieux de M-D Richard, *L'enseignement oral de Platon*, pp.220-233, Cerf, 1986.

13. *Ibid.*, p.325.

14. *Ibid.*, pp.221,225. A noter que le lien entre la Dyade et le Mal chez Platon (*ibid.*, p. 227) correspond à un aspect négatif et diabolique de la division. Ceci permettrait de comprendre l'existence de textes esséniens comme les *Pièges de la femme*, sans que l'on puisse conclure pour autant à une grossière misogynie, cf. *Ecrits intertestamentaires*, VIII, 5, Gallimard, 1987.

15. M.Granet, *La pensée chinoise*, p.119.

16. *Ibid.*

17. Sur ce point voir R.Guénon, *La Grande Triade*, chap.III, Gallimard, 1980.

marquera à la fois la cohérence et l'universalité de cet enseignement traditionnel en ce qu'il fonde de façon normative l'homologie entre : Christ/Homme et Eglise/Femme. La notion de *reflet* d'où nous sommes partis illustre donc tout autre chose qu'un prétendu «stade du miroir» lacanien dont il faudrait se départir¹⁸. Il s'agit plutôt de suggérer par ce moyen symbolique, qui n'appartient pas davantage au genre allégorique ou métaphorique, l'existence d'une ontologie des sexes. Dans cette perspective, l'être se trouve déterminé intrinsèquement, il dispose initialement d'un *genre*, d'une *essence* irréductible. En outre, cette détermination conditionne son rapport au divin, en définissant des itinéraires *adaptés* spirituellement aux composantes subtiles de sa nature propre. Or, il en va de même des fonctions sacrées qui de manière constante tiennent toujours compte du sexe du sujet afin de préserver l'*efficacité* d'un rite ou d'une charge particulière. On observe par exemple que dans la Grèce antique la Pythie, les Sybilles ou les prêtresses d'Athéna Niké¹⁹ étaient des femmes et non des hommes, cela pour des motifs techniques relevant peut-être de leurs activités oraculaires. En tout les cas, il serait possible par là, nous allons y revenir, de montrer que le statut de la femme avant l'essor de la modernité n'est pas aussi exclusivement défavorable qu'on le laisse parfois entendre²⁰. Simple-ment, la répartition des rôles, mystiques ou religieux, dépendait à l'évidence d'une anthropologie ésotérique sans

18. P.Rémy, «Le mariage, signe de l'union du Christ et de l'Eglise», pp.400-401, *Rev.sc.ph.th.*, 66, 1982.

19. Y.Dacosta, *Initiations et sociétés secrètes dans l'antiquité gréco-romaine*, pp.76-86, Berg, 1991 ; C.Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, Appendice III, Complexe, 1991.

20. E.E. Evens-Pritchard écrivait à ce propos: «on ne saurait affirmer, sans de grandes réserves que la femme soit beaucoup plus favorisée dans notre société que dans les sociétés primitives», *La femme dans les sociétés primitives*, p.47, PUF, 1971. Une corruption du patriarcat est certes toujours possible et parfois même bien réelle, mais elle ne met pas pour autant en cause les principes de cette institution.

rapport avec un quelconque préjugé sociologique et culturel de caractère conventionnel.

Tout ceci permettrait également de mieux comprendre la présence, chez St Paul, de l'équivalence au fond surprenante entre le Christ/Epoux et l'Eglise/Epouse (*Eph* 5:21). Cette analogie, malgré les distances emblématiques qu'il prendra à l'égard de la Loi juive²¹ demeure profondément solidaire d'un savoir hébraïque portant sur la signification cachée de l'union sexuelle. Sur cette dernière, l'Apôtre écrit d'ailleurs : «ce mystère est d'une grande portée» (*Eph* 5:32), ce qui laisse entendre que sur ce sujet, il était en possession d'une gnose, comme l'admettait J.Daniélou²², consubstantielle à la Révélation et qui de ce fait ne saurait être réductible à une opinion désuète, historiquement datée. L'essentiel est ici de saisir le sens d'une hiérarchie, sans doute choquante pour nos contemporains²³ mais néanmoins fondée scripturairement.

L'idée fondamentale, dont on retrouve la trace dans un texte important tel que la *Lettre sur la sainteté* et sur laquelle s'appuie implicitement St Paul, est que dans l'acte procréateur l'homme représente un aspect «épanchant» alors que la femme représente un aspect «recevant»²⁴. Or, pour la mystique juive à laquelle se rattache ce traité, c'est à l'homme qu'il appartient lorsqu'il se joint à sa femme de concentrer son esprit sur des réalités saintes et pures afin de «sculpter dans la goutte de semence»²⁵ la forme d'un enfant juste. Ainsi est-on en mesure de mieux

21. A ce sujet, cf. R.E. Brown, *L'Eglise héritée des apôtres*, Cerf, 1987 et du même avec J.P. Maier, *Antioche et Rome*, Cerf, 1988.

22. Cf. *Théologie du Judéo-Christianisme*, p.375, Desclée/Cerf, 1991.

23. R.Pierro, F.Long, *L'autre moitié de l'Eglise : les femmes*, chap.III, Cerf, 1980.

24. *Lettre sur la sainteté*, p.286, n.71. Précisons que d'après cet écrit : «l'imagination est la grande cause de la forme de l'enfant et de ses qualités», *ibid.*, p.246, ce qui confère à cette faculté, comme le note Ch.Mopsik, une «force génératrice» et un «pouvoir créateur», *ibid.* p.297, n.128.

25. *Ibid.*, p.245.

interpréter la signification de la relation Féminin/Masculin qui chez St Paul fonde celle de l'Eglise avec le Christ.

Cette rapide présentation de l'anthropologie sacrée transmise par la Bible constitue un préliminaire indispensable pour justifier le lien qu'établit la Tradition entre l'homme, le prêtre et le Christ. En effet, le prêtre qui «tient la place du Christ»²⁶ manifeste sur le plan sacramentel, le pôle *essentiel* auquel s'identifie le Christ, alors que l'Eglise/Epouse correspond au pôle *substantiel* et donc féminin. On observe par là même que l'efficacité spirituelle, rituelle, liturgique du sacrifice chrétien tient principalement au fait qu'elle nécessite la réunion de deux entités «sexuellement» complémentaires. Dans l'hypothèse par conséquent, ou le prêtre serait une femme il faudrait se demander : dans quelle mesure le sens et la portée de cette relation ne seraient pas tout simplement *neutralisés*, puisque nous aurions affaire désormais à un rapport de type Féminin/Féminin et non Masculin/Féminin comme le veut la Tradition²⁷.

Un autre point important mérite parallèlement d'être signalé. Parmi les enseignements fondamentaux et à maints égards exceptionnels qui figurent dans l'*Epître aux Hébreux* se trouve une donnée capitale relative au sacerdoce christique, à savoir son origine melchisédechienne (*Heb* 5 et 7). Nous ne nous attarderons pas ici sur le chapitre très dense que R.Guénon avait consacré à cette grande figure de l'Ancien Testament et qui pour lui représentait, au sein du Judaïsme, la fonction de «Roi du Monde»²⁸. Il convient toutefois de noter que l'ordre de Melchisédech auquel se rattache le Christ ainsi que le prêtre par filiation apostolique est là encore de nature a-

26. St Thomas d'Aquin, *L'eucharistie*, T.II, Q.82, 1, Cerf, 1967.

27. Bien que ce problème soit rarement abordé, il importe aussi de s'interroger, d'après ce qui vient d'être dit, sur la possibilité de transmettre efficacement l'ordination à une femme, c'est-à-dire, le pouvoir de consacrer les espèces.

28. Cf. *Le Roi du Monde*, chap.VI, p.48, Gallimard, 1981.

xiale et masculine²⁹. C'est dire que le caractère «sexué» du sacerdoce repose sur des raisons pour le moins profondes et en ce sens difficilement assimilable à une vaste mise en scène phallocratique³⁰.

Ceci posé, la perspective cosmologique sur laquelle nous nous sommes appuyés jusqu'ici ne définit pas de façon exclusive le mystère de la féminité. Si en effet cette approche peut à nos yeux justifier l'attribution du sacerdoce ministériel aux seuls hommes, la femme ne se trouve pas pour autant reléguée dans une sous-catégorie ontologique et sociale. En ce sens, les déclarations de l'Eglise ont toujours rappelé, à dessein, que «les plus grands dans le royaume des cieux, ce ne sont pas les ministres, mais les saints»³¹. Autrement dit, bien que la plénitude de la sainteté et de la prêtrise culmine dans le Christ, il n'empêche que ni la perfection spirituelle, ni aucun degré de la Science divine, ne sont par principe inaccessibles aux femmes. Le fait que selon Rupert de Deutz la Vierge ait reçu de l'Esprit «toute la substance du Verbe de Dieu»³² le montre assez. Nous pourrions également évoquer le statut de «femme parfaite» reconnu à Marie dans la tradition musulmane³³, ou le fait qu'elle soit parfois envisagée comme «un aspect fondamental du

29. On remarquera, comme l'indique E.Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ?* T.2, p.556, n.106, Gabalda, 1993, l'existence d'une quasi identification entre le «roi de paix» et Hénoc qui lui, est bien considéré, dans la tradition musulmane, comme étant le Chef de la hiérarchie initiatique suprême et le Recteur du monde humain. Il est du reste assez singulier de constater que la *Naissance miraculeuse de Melchisédech* se trouve rapportée dans un des trois textes appartenant au corpus hénochien, cf. *II Hénoc*, LXX, *Ecrits intertestamentaires*.

30. Du point de vue de l'anthropologie traditionnelle la morphologie sexuelle de l'homme et de la femme est bien sûr significative parcequ'elle dépend d'archétypes transcendants et non l'inverse. Sur le symbolisme du *linga* de Siva en Inde, voir par exemple W.Doniger, *Siva.Erotique et ascétique*, Gallimard, 1993.

31. *Docum. cath.*, n°1714, p.173.

32. *Les oeuvres du Saint-Esprit*, T.1, p.85, Cerf, 1967.

33. Voir, Ch-A Gilis, *Marie en Islam*, p.13, Ed. Traditionnelles, 1990.

Verbe éternel»³⁴. Pourtant il est également avéré que dans cette même tradition, aucune fonction traditionnelle (khalife, émir, imam, cadi) n'est généralement confiée à une femme alors que l'Islam compte de nombreuses saintes et Ibn'Arabi évoque bien l'une d'entre elles³⁵ en précisant qu'il se mit à son service durant deux années. Cette situation double montre assez clairement qu'il existe au moins deux manières d'envisager la féminité; l'une ontologique qui met la femme dans l'impossibilité de remplir certains rôles et l'autre, *métaphysique*, qui lui reconnaît, du moins théoriquement, les mêmes dispositions qu'aux hommes, pour parvenir à la sainteté.

A ce propos, il est néanmoins important de préciser l'existence de voies tantôt mixtes, tantôt spécifiquement masculines ou féminines. Bien que ce sujet nécessiterait une étude spéciale, il est frappant d'observer que le problème de l'accès des femmes à la prêtrise pourrait être comparé à celui de leur recevabilité au sein de certaines initiations européennes rattachées aux Métiers³⁶. Sans nous apesantir sur ce sujet sensible, il est probable que d'une façon générale l'adéquation entre un être particulier, ses possibilités, ses qualités et l'Ordre dans lequel il souhaitait entrer pouvait impliquer anciennement la prise en compte de son sexe, non par ségrégation mais par souci d'efficacité. Or il est curieux de constater historiquement, suivant M.Eliade, l'existence, du côté "initiati-

34. *Ibid.*, p.14.

35. Il s'agit de Fâtima bint ibn Muthanna de Cordoue, cf. *Futuhât*, chap.178, traduit par M.Gloton sous le titre *Traité de l'amour*, p.188, Albin Michel, 1986. Sur l'égalité des sexes en matières de réalisation et de connaissance chez Ibn'Arabi, cf. M.Chodkiewicz, *le Sceau des saints*, p.127, Gallimard, 1986.

36. Nous signalerons au passage que les miniatures qui figurent dans la *Cité des dames* de Christine de Pisan sur lesquelles ont voit des femmes travailler dans un chantier ne constituent en aucun cas une preuve de l'ancienneté d'une Maçonnerie opérative ayant admis des femmes, puisqu'il s'agit d'une pure allégorie littéraire montrant les dames en train de "construire" une cité idéale où elles pourraient se réfugier contre le mépris des hommes, cf. S.Solente, *Christine de Pisan*,

que", de parodies féminines³⁷ des sociétés secrètes masculines, phénomène assez tardif précisait-il, provenant d'une extériorisation de leurs rites, sinon du déclin des confréries réservées initialement aux hommes...

Quoi qu'il en soit, les remarques cursives qui précèdent auront peut-être permis de renforcer l'idée selon laquelle le langage militant et revendicatif ne peut aborder le thème des relations entre la femme et le sacré en négligeant les données qui fondent légitimement tel ou tel interdit. Cela dit, il est incontestable, comme on n'a pas manqué de le relever, qu'un questionnement venu du monde laïc relatif à l'éventuelle ordination des femmes dans l'Eglise, pouvait conduire à une recherche fructueuse de la cause de cette exclusion. Or il nous a semblé que sur ce point, comme sur d'autres, une ouverture du champ d'étude aux autres religions était indispensable, de même qu'une prise en compte de certaines traditions ésotériques inhérentes au chistianisme originel³⁸.

Patrick GEAY

p.47, Imprimerie nationale/Klincksieck, 1969. Par ailleurs, si nous avons évoqué dernièrement le rôle symbolique possible de la Mère dans le Compagnonnage (cf. «Le Verbe Architecte...», *La Règle d'Abraham*, p.43, n°1, 1996), il convient de préciser que celle-ci n'est pas initiée et que l'importance qui lui est donnée est assez récente comme nous l'avons utilement signalé J.-M. Mathonière.

37. M.Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, pp. 171-172, Gallimard, 1976.

38. G.G. Stroumsa, *Savoir et salut*, VIII, Cerf, 1992.

HISTOIRE MACONNIQUE ET CRISE DE L'INTERPRETATION AUTOUR DE DAVID STEVENSON

Depuis une trentaine d'années, s'est développé dans les pays anglo-saxons un courant d'étude historique qui envisage les origines de la Franc-Maçonnerie contemporaine en écartant rigoureusement toute filiation entre celle-ci et les anciens Maçons du Moyen Age. Cette école qui se présente, non sans présomption, comme la seule valable, qualifie volontiers les approches qui lui sont contraires de "non-authentiques". De ce fait, l'idée d'une *continuité* entre opératifs et spéculatifs se trouve délibérément rejetée et condamnée par elle¹.

Les partisans de cette tendance s'appuient en particulier sur les travaux d'Eric Ward et surtout, comme nous allons le voir, de David Stevenson. Plusieurs publications récentes se réclamant explicitement de ce dernier permettent aujourd'hui de mieux cerner les conséquences de cette hypothèse dont on ne semble pas avoir assez mesuré le caractère pernicieux. Avant de rappeler les principales conclusions de ses travaux, précisons que pour cette école "scientifique", même les récits des *Old Charges* que reformula Anderson dans ses Constitutions concernant l'origine adamique et salomonienne de la Ma-

1. Voir le compte-rendu du livre de John Hamill, *The Craft. A history of english freemasonry* (Londres, 1986) par A.Bernheim, dans *Villard de Honnecourt*, n°14, 1987.

çonnerie sont estimés sans fondement...

L'idée maîtresse de D.Stevenson consiste pour une large part à croire en l'apparition soudaine de la Franc-Maçonnerie dans l'Ecosse du début du XVII^e siècle². Moins radical toutefois que certains de ses lecteurs, celui-ci estime que la pensée de la Renaissance s'est "greffée" sur une structure légendaire et rituelle relevant des loges médiévales qui, de ce fait, préexistaient. Pour Stevenson les liens avec les bâtisseurs de cathédrales ne sont donc pas «proprement nominaux» ou «allégoriques» comme l'affirme à tort R.Dachez, pourtant "disciple" de l'historien³. Les secrets des tailleurs de pierre auraient bien plutôt intrigués certaines personnes étrangères au Métier au point de vouloir entrer dans ces loges opératives⁴. A ce sujet, la position de Stevenson n'est en fait pas très éloignée de la théorie de la transition⁵ que méprise de son côté R.Dachez⁶. Il admet nettement la présence d'une connaissance secrète chez les hommes de métiers, à laquelle le *Regius* fait du reste allusion⁷.

En revanche, là où Stevenson instaure la théorie de la discontinuité, c'est lorsqu'il affirme que sous l'influence de W.Schaw (1598) un nouveau type de loges auraient été créées dans lesquelles certaines pratiques rituelles qui n'existaient pas auparavant furent progressivement élaborées⁸. Et selon lui, l'apparition du "Mot de Maçon" se-

2. D.Stevenson, *Les Origines de la Franc-Maçonnerie. Le siècle écossais 1590-1710*, Têlètes, 1993.

3. R.Dachez, «La naissance de la maçonnerie spéculative : hypothèses et problèmes», p.9, *Points de vue initiatiques*, n°100, 1995-1996.

4. D.Stevenson, *op.cit.*, p.17-18.

5. Celle-ci consiste à affirmer l'idée d'une totale continuité entre spéculatifs et opératifs en admettant l'existence d'une période intermédiaire durant laquelle des non-maçons furent initiés dans les anciennes loges.

6. *Art.cit.*, p. 59.

7. Voir la traduction qu'en donne E.Mazet (p.61, 1.279-280) dans *Villard de Honnecourt*, n°6, 1983.

8. *Op.cit.*, p.59.

rait une illustration de ce processus évolutif. Il s'agit donc ici de supposer, suivant une méthodologie historique passablement réductrice que les choses n'ont de réalité que lorsqu'on en découvre la trace et surtout, qu'elles ne commencent d'être qu'à l'époque où un document en fait mention pour la première fois. Stevenson va même jusqu'à dire, concernant les Marques de Maçons, que «rien ne prouve qu'au XVIII^e siècle une signification symbolique leur était attribuée»⁹, alors qu'il est bien établi que, de tous temps, ces Marques possédaient bien un sens ésotérique souvent très complexe, relié à l'art du Trait¹⁰.

Parmi les multiples conjectures formulées par l'historien citons également celle qui prétend que W.Schaw aurait introduit dans ses loges un usage de "l'art de la mémoire" tel qu'il se développa au cours de la Renaissance, notamment chez G.Bruno¹¹. Mais la pratique de la mémoire comme moyen de fixer en soi un enseignement sans recourir à l'écrit est-il aussi nouveau ? L'importance fondamentale de l'oralité dans toutes les organisations initiatiques traditionnelles prouve nettement que non. Que dire aussi de l'affirmation selon laquelle «l'idée de Dieu/géomètre/architecte ne fut jamais si pleine de signification qu'aux XVI^e et XVII^e siècles»¹², ou pire encore, que le Mot rituel "*maha byn*" relève du «charabia»¹³, et qu'il pourrait représenter la pièce principale d'une maison à laquelle le maître avait accès ! Bien qu'il soit admis aujourd'hui que ce terme est une déformation probable de l'hébreu *Ma-haboneh* (signifiant

9. *Op.cit.*, p.66.

10. F.Rziha, *Etudes sur les marques de tailleurs de pierre*, n.1 de M.Rosamondi, Trédaniel/La Nef de Salomon, 1993.

11. Il s'appuie ici (*op.cit.*, p.75) sur F.Yates, *L'art de la mémoire*, p. 308, 326-329, Gallimard, 1975. Stevenson qui n'est pas toujours très cohérent avec lui-même admet cependant (p.136) que cet art de la mémoire était peut-être utilisé avant 1599...

12. *Op.cit.*, p.155. Pour une mise en cause de cette opinion voir le n°1 de *La Règle d'Abraham*...

13. *Op.cit.*, p.209-211.

: qui est l'Architecte ?), comme l'a rappelé dernièrement Cl. Gagne¹⁴, cela n'a pas empêché certains partisans de Stevenson de poursuivre dans ce sens et d'ajouter une autre étymologie tout aussi fantaisiste faisant dériver cette fois *mahabyn* de "Maccaboe" : marteau¹⁵.

Il ressort de tout ceci que d'une manière générale ceux qui ont prôné l'hypothèse de la discontinuité entre opératifs et spéculatifs n'ont manifestement pas compris ce qu'est l'initiation maçonnique, comme le prouve la comparaison que fait Stevenson entre les *Mystères* et le bizutage estudiantin¹⁶...Assez logiquement d'ailleurs ce courant historique insiste davantage sur ce qu'il croit être le rôle de la Maçonnerie à savoir, le développement de la morale et de la sociabilité, à l'exclusion d'un ésotérisme authentique que l'on imagine tardif¹⁷. L'hypothèse d'une «greffe» de conceptions renaissantes sur la Maçonnerie médiévale n'est pas seulement «fausse et injurieuse» comme l'affirmait justement Cl.Gagne¹⁸, elle représente aujourd'hui une forme nouvelle et sournoise d'hostilité envers la notion même de tradition maçonnique. Parler en effet à la manière de P.Négrier d'une «transformation de l'ancienne maçonnerie opérative de

14. *Ordo ab chao*, p.130, n°27, 1993.

15. P.Négrier, «Les sources compagnonniques de la franc-maçonnerie spéculative», p.65-67, *Points de vue initiatiques*, n°100. Curieusement, dans sa présentation des *Textes fondateurs de la Tradition maçonnique*, p.102, n.11, Grasset, 1995, ce dernier associe le mot "maccaboe" au nom Naymus Grecus (ou Minus Greenatus, Ms.*Dumphries*). Cette interprétation nous semble également injustifiée. On consultera sur ce point, du reste assez énigmatique, l'étude de Denys Roman, intitulée «Lumières sur la Franc-Maçonnerie» reprise dans *Réflexions d'un chrétien sur la Franc-Maçonnerie*, p.124, Ed.Traditionnelles, 1995.

16. *Op.cit.*, p.218.

17. J.A Ferrer-Benimeli dans *Les archives secrètes du Vatican et de la Franc-Maçonnerie*, Introduction, Dervy, 1989, soutient une opinion semblable, de même que M.Brodsky dans son article des plus contestable «La Franc-Maçonnerie a-t-elle besoin de René Guénon ?», p.119, *Ars Masonica*, n°1, 1990.

18. *Points de vue initiatiques*, p.2, n°101, 1996.

Grande-Bretagne en une institution initiatique»¹⁹ relève de la contradiction pure et simple. Car si l'on veut être cohérent, il n'est pas possible de soutenir une telle idée et simultanément, de se réclamer de R. Guénon affirmant : «il n'y a plus guère dans le monde occidental, comme organisations initiatiques pouvant revendiquer une filiation traditionnelle authentique (...) que le Compagnonnage et la Maçonnerie»²⁰. Cette phrase bien connue, citée par P. Négrier en exergue à la postface de son anthologie des Anciens Devoirs²¹, résume une position rigoureusement opposée à celle que défend ce dernier dans ses commentaires. La notion clef de «filiation traditionnelle» avancée par Guénon pour distinguer l'initiation véritable de ces contrefaçons, repose essentiellement sur le principe d'une transmission *ininterrompue* de l'influence spirituelle (ou divine) que véhicule d'âge en âge, depuis les origines, la «chaîne initiatique»²². Ces données, élémentaires peuvent être illustrées, en Islam, par le fait que toutes les confréries (*turûq*) remontent nécessairement de maître en maître jusqu'au Prophète²³, comme c'est le cas en Maçonnerie avec Salomon, Abraham et Adam²⁴. Il est donc inconcevable pour une organisation quelconque de pouvoir *devenir* initiatique, à moins d'imaginer cette «transformation» comme étant de nature purement humaine, ce qui ne serait pas conforme à la règle universel-

19. «Les sources compagnonniques...» p.63.

20. *Aperçus sur l'initiation*, p.101, Ed. Traditionnelles 1980.

21. *Textes fondateurs de la Tradition maçonnique*, p. 371. Notons que cette publication se présente induement comme la première du genre alors que la quasi totalité des textes traduits l'ont déjà été dans la revue *Villard de Honnecourt* avant d'être rassemblée dans le *Cahier de l'Herne* n°62 en 1992 sous le titre, *La franc-maçonnerie : documents fondateurs* (dir. F. Tristan).

22. R. Guénon, *op.cit.*, chap. VIII et IX.

23. Dans *Le soufi et le commissaire*, Seuil, 1986, A. Bennigsen et Ch. Lemerrier-Quelquejay donne l'exemple de la tariqâ naqshbandi, p.225-228, 237-238.

24. Leur mention dans les Anciens Devoirs n'est donc pas à prendre en un sens idéal.

le que nous venons de rappeler. Dans l'hypothèse absurde ou la Maçonnerie aurait subie au XVII^e siècle une telle mutation - en fait impossible - elle devrait être assimilée à une secte pseudo-initiatique c'est-à-dire, à une imposture.

Cette thérorie, en partie stevensonienne, que nous dénonçons repose en outre sur une fausse représentation de ce qu'était la Maçonnerie réduite ici à «une simple corporation professionnelle» véhiculant une vague «spiritualité chrétienne du métier»²⁵. Il suffirait pour se convaincre du contraire de s'interroger et surtout de s'informer sur la nature exacte du Trait fondamental qui chez les constructeurs représente bien ce que M. Rosamondi appelle «une véritable clef cosmologique». Liée «aux rites et aux symboles dont il est le coeur, il confère à l'initiation salomonienne une dimension telle qu'il est souvent dit du "Devoir" des tailleurs de pierre qu'il mène son détenteur droit au ciel»²⁶. Les travaux de R. Béchmann ont par ailleurs clairement montré l'existence d'une «géométrie ésotérique» qui, au Moyen Age était savamment mise en oeuvre par les bâtisseurs initiés²⁷. Mais il est hélas toujours possible d'ignorer volontairement ce qui vient contrarier une thèse que l'on croit juste *a priori*...

La position des stevensoniens à l'égard des *Ancient Masons* et de Laurence Dermott est également révélatrice du caractère tendancieux des méthodes historiques qu'ils appliquent. Car soit ils n'en parlent pas²⁸, soit les «Anciens» sont présentés comme emprunts d'une religiosi-

25. P. Négrier, *Textes fondateurs...*, p.357.

26. F. Rziha, *Etudes sur les marques...*, n.21 de M.R.

27. Cf. *Villard de Honnecourt, La pensée technique au XIII^e siècle et sa communication*, chap. VIII, Picard, 1991.

28. Dans *Les Origines...*, Stevenson n'évoque quasiment jamais L. Dermott et ses Constitutions : *Ahiman Reson*. Sur celles-ci voir l'article de J-F. Var dans *Villard de Honnecourt*, n°15, 1987.

té archaïque et dépassée par le mouvement spéculatif²⁹. Or, cette approche ne tient pas compte des faits. La Grande Loge des Anciens dirigée par l'Irlandais catholique L.Dermott fut, on le sait, farouchement opposée à Anderson cela, pour des raisons qui ne relèvent pas uniquement de la déchristianisation des rituels³⁰ engagée par ce dernier. De nombreux usages avaient, selon les "Anciens", été mélangés ou ignorés par les spéculatifs d'où leur action rectificatrice qui déboucha sur l'Acte d'Union de 1813. Mais l'élément capital concerne le rétablissement de l'Arche Royale qualifiée par Dermott de «Racine, Coeur et Moëlle» de la Franc-Maçonnerie qu'ignorait les "Modernes"³¹.

Ce complément de la Maîtrise dont les caractéristiques essentiellement *opératives* se rattache aux traditions ésotériques du Métier³² montre non seulement que les "Anciens" représentaient la véritable expression initiatique de l'Ordre mais surtout que celle-ci préexistait à la venue des spéculatifs³³. R.Le Forestier, avait du reste bien mis en évidence l'importance des composantes "mystiques" de la Maçonnerie des "Anciens" qui, rappelait cet historien, reliait l'antique *Free-masonry* à la Kabbale hébraïque, bien connue selon Dermott, des constructeurs originaires de Jérusalem et de Tyr³⁴.

On notera enfin que les "Anciens" accordaient une grande importance à certains Hauts Grades tels que ceux

29. P.Négrier, *Textes fondateurs...*, p.299.

30. Sur ce point, voir N.Barker Cryer, «La déchristianisation des grades bleus», *Villard de Honnecourt*, n°13, 1986.

31. «Les trois coups distincts», prés. et trad. de G.Pasquier, p. 98, *Villard de Honnecourt*, n°13, 1986.

32. F.Rziha, *Etudes sur les marques*, n.5 de M.R.

33. Il est généralement reconnu que le R.E.A.A dérive en partie des "Anciens", cf. G.Pasquier, «Les "Anciens" et les grades de métier du Rite Ecossais Ancien et Accepté», *Villard de Honnecourt*, n°7, 1983.

34. R.Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste*, p.44-48, Aubier/Nauwelaerts, 1970.

de Chevalier Templier et de Rose-Croix³⁵. Ce fait est aussi très significatif dans la mesure où il permettrait d'évoquer cette fonction d'Arche de la Maçonnerie à l'égard des multiples traditions secrètes dont elle à héritée de manière directe et effective. Comparé à tout ceci, l'apport spéculatif, philosophique ou humaniste est purement négatif. Il ne représente qu'un plaquage tardif de conceptions profanes sur un corpus opératif auto-suffisant et nécessairement toujours actuel.

P.GEAY

35. B.E. Jones, «La Grande Loge dites des "Anciens"», p.71, *Villard de Honnecourt*, n°8, 1984. Sur les relations entre le Temple, l'hermétisme chrétien et la Maçonnerie, voir D.Roman, *René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie*, chap.III, IV, V, Ed. Traditionnelles, 1995.

COMPTES RENDUS

La Philocalie, Tome 1, présentée par Olivier Clément, traduction J. Touraille, Desclée de Brouwer/J.C. Lattès, 1995.

Regroupant une anthologie de textes patristiques choisis par le Métropolite Macaire de Corinthe et présentés par un moine du Mont Athos, Nicodème l'Hagiorite, la *Philocalie* ("Amour de la Beauté" en grec) fut publiée originellement à Venise en 1782.

Des «Exhortations» d'Antoine le Grand à «n'avoir qu'une chose à coeur : obéir et plaire au Dieu de l'Univers» jusqu'à l'«Echelle des Grâces Divines» de Théophane le Climaque, véritable synthèse de l'Oeuvre, ce premier tome de la présente traduction française, couvre, à travers les Traités de dix-huit pères Orthodoxes, dix siècles de transmission hésychaste faisant écho à cette Parole des Béatitudes : «Bienheureux les coeurs purs car ils verront Dieu» (*Matthieu* 5,8).

L'introduction de cette nouvelle édition, rédigée par Olivier Clément présente fidèlement l'esprit intemporel de cette *Philocalie* «encyclopédie de la Lumière incréée» même si elle cède parfois à de douteux penchants en citant Freud ou Jung.

On peut lui préférer l'avant propos d'origine dans lequel Nicodème reprend cette définition de l'Homme Véritable : «Veilleur de la création sensible et initié de la création intelligible».

Ses présentations de chaque auteur ont été complétées avec bonheur par celles, précises et synthétiques du traducteur, Jacques Touraille.

Nous le verrons, la place de Maxime le Confesseur est prépondérante dans ce premier volume, mais, au-delà d'une individualité, cette Somme magistrale frappe par sa remarquable unité.

A l'image du but de la Prière du Coeur, chaque traité se concentre sur l'Essentiel, le Coeur Spirituel de l'Homme, dans une «convergence harmonieuse» (Marc l'Ascète, p.163).

Les moyens de cette concentration, étape de la *Theosis* (Déification) sont rappelés synthétiquement dans le titre complet de l'ouvrage : «*Philocalie des Pères Neptiques composée à partir des Ecrits des Saints Pères qui portaient Dieu*, et

dans laquelle, par une sagesse de vie, faite d'ascèse et de contemplation, l'intelligence est purifiée, illuminée, et atteint la perfection». Exercée dans ce champ de la pratique (*Praxis*) qu'est la *Nepsis*, terme grec lié à la notion d'Eveil et de Garde du Coeur, l'ascète, purifié, illuminé puis parfait, vise cet Etat où ce n'est plus lui qui vit mais le Christ qui vit en lui (*Gal.* II, 20. Cf. Maxime le Confesseur, p.457).

Avant d'introduire au domaine purement spirituel, la *Philocalie* propose d'abord, en un vaste éventail de méthodes, une purification du mental et des sens («Fermer les yeux est une vraie vision de Dieu» Antoine le Grand), visant la régénération psychique.

«Vaincre ses passions et soumettre sa volonté» ne sont pas de vains mots pour ces «Gardiens de Paradis» (Nil l'Ascète, p.240) s'inscrivant dans la forme ecclésiale orthodoxe («La Sainte Eglise est le chandelier porteur de la Lampe Divine» Maxime p. 256) et nous indiquant la voie de ceux qui, s'étant penchés sur leurs coeurs (cf. Hésychius de Batos, p.195, 208) ont acquis «la prière au-dessus de tout espace» qui «est le fait de ceux-là seuls, qui, en toute perception et en pleine certitude, sont remplis de la Sainte Grâce» (Diadoque de Photice, p.293).

La Prière du Coeur, invocation du Nom Divin, aux formes variables (La plus connue nous est donnée par le Pèlerin Russe «Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pêcheur», est l'arme spirituelle de l'hésychaste (p.343, Théodore d'Edesse). Incessante, continue, elle est «Rempart pur, Port calme, sauvegarde des vertus, fin des passions» (p.351).

La *Philocalie* nous décrit les moyens d'accès au Nom du Christ «fondation et faite de la vertu» selon Hésychius de Batos, le Jeûne, la Solitude, le Silence, la Veille, la Chasteté sont autant d'outils purificateur révélant «les trésors spirituels cachés dans nos coeurs» (p.416, Maxime).

Le corps est support de réalisation (cf. p.161, Marc l'Ascète), l'homme doit se tourner tout entier (*Metanoia*) vers le Seigneur (p.300, Diadoque de Photice) et atteindre «l'Etat de l'Homme Parfait à la mesure de la Plénitude du Christ».

Cet état correspond selon Maxime le Confesseur (p.433) à l'âge symbolique de 30 ans.

Maxime, utilisant un symbolisme numérique assez mystérieux, présente le Christ en tant que Seigneur du temps par le 7, de la nature par le 5, des êtres intelligibles par le 8 et de la Providence par le 10 ; 30 étant la somme de tous ces nom-

nombres et correspondant à l'âge auquel le Christ s'est manifesté en tant que tel.

La Parole philocalique présente de nombreux aspects ésotériques, c'est-à-dire exposant le noyau le plus intérieur de la tradition chrétienne dans sa doctrine et dans sa pratique. L'essentiel de la transmission hésychaste est bien sûr rationnellement incommunicable.

A titre d'exemples et de voies de recherche, citons cependant Théodore d'Edesse rappelant que le bon moine doit «agir en tout dans le secret et ne cherche que la louange qui vient de Dieu» (p.359).

Maxime (p.436) insiste sur les deux formes de manifestation de la Parole du Christ : l'une est commune et publique, l'autre «secrète et accessible à peu», «elle transfigure les gnostiques par la sagesse en vue de la Déification», à rapprocher des indications suivantes : «Le Verbe de Dieu vient en nous avec le degré de puissance qui correspond à chacun. Il est donc crucifié pour ceux que la vie active mène à la piété...Mais il ressuscite et monte aux cieux pour ceux qui se sont dépouillés du vieil homme tout entier...»(p.443).

Un peu plus loin, Maxime évoque le sens caché de l'écriture (p.449), la caverne d'Elie «lieu caché de la sagesse selon l'intelligence» (p.452) et Saint Jean l'Évangéliste « initié à la Parole parfaite de l'incarnation du Verbe parmi les hommes» (p.453).

A l'inverse de l'état mystique, instable, Maxime assure de la permanence et de l'irréversibilité de la Déification (p.499), «Union silencieuse qui dépasse l'entendement» (p.515, 542). Ceux qui en sont dignes «se connaissent eux-mêmes à partir de Dieu et connaissent Dieu à partir d'eux-mêmes» (p.527). Il confirme également le nécessaire abandon (par «surabondance» en quelque sorte) de toute notion d'ordre moral lorsqu'il s'agit d'entrer effectivement dans le domaine métaphysique. Il mentionne à ce sujet, le prophète Elie qui, avant d'être ravi dans le Ciel «donne à Elisée son manteau (je [Maxime] veux dire la mortification de la chair, par laquelle il a assuré la magnificence du bon ordre moral, p.555, 556).

Mais auparavant, comme l'écrit Thalassius (p.571) : «Ne néglige pas la pratique et ton intelligence sera illuminée. Il est dit «Je t'ouvrirai secrètement des trésors invisibles» (Is. 45, 3 ; LXX).

Quant aux fruits que pourra recueillir le lecteur, tout dépen-

dépendra du point de vue qu'il sera en mesure d'adopter.

L'oeuvre philocalique, sans doute d'inspiration non humaine, échappe à toute approche discursive ou tentative de glose. Elle s'adresse, avant tout, au Chercheur qui, au moins virtuellement «dépouillé du vieil homme», est «prêt à recevoir dans son coeur les empreintes que laisse la connaissance divine. Car il est impossible d'écrire sur de la cire, si l'on n'a pas d'abord effacé les signes qui s'y trouvaient imprimés» (p.605 «Sur l'Abbé Philémon»).

«Quant à celui qui lira cet ouvrage ou quoi que ce soit d'autre, non pour son avantage spirituel, mais afin de pourchasser les mots dans le but de blâmer l'auteur et de se faire passer lui-même, par présomption, pour plus sage que celui-ci, jamais rien d'utile ne lui apparaîtra nulle part» (p.373, Prologue de Maxime le Confesseur aux Centuries sur l'Amour).

F.P.R.

Jean LAMBERT, *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*, Cerf, 1995.

Cet ouvrage au sous-titre attractif est constitué de quatre études déjà parues dans diverses publications, auxquels l'auteur a ajouté une quinzaine de chapitres. Il s'agit d'une vaste spéculation, très personnelle, visant à appliquer aux trois religions monothéistes le modèle utilisé par G.Dumézil, revu ici par R.Girard, dans le contexte indo-européen. La perspective évolutionniste fonde en outre toute cette réflexion, qui reprend à son compte, notamment, l'idée fort répandue mais sans doute fautive d'un polythéisme précédent l'avènement du monothéisme (p.154). Conception que démentirait par exemple la Kabbale grâce à ses procédés herméneutiques volontairement ignorés par J.Lambert qui ne cite, parallèlement, les représentants du soufisme que de façon marginale. Mais la thèse principale de l'auteur consiste à assimiler, d'une manière qui pourra sembler singulièrement forcée, les trois monothéismes aux trois fonctions dumeziliennes (p.26). C'est ainsi, que le Judaïsme se trouve associé à Quirinus (production), le Christianisme à Mars (guerre) et l'Islam à Jupiter (souveraineté). Bien que J.Lambert ait raison de réduire l'opposition habituelle entre sémites et aryens (on consultera sur ce point les articles importants de M.Vâlsan), il ne donne aucune preuve satisfaisante

susceptible de justifier sa position. A titre illustratif, ce dernier à beau parler du Christ comme d'un «guerrier non-violent» (p.90) pour tenter de concilier sa thèse avec l'Evangile, il apparaît au contraire que des trois monothéismes, le christianisme est certainement celui qui se tourne le moins vers les affaires du monde et qui ne mobilisera, du moins au début, aucune puissance militaire, celà, à l'inverse de l'Islam.

D'un autre côté, pour quelle raison la beauté -ici celle de Joseph- devrait-elle être mise en relation avec la troisième fonction (p.164) liée à la production ? Le *hadith* «Dieu est beau et aime la beauté» doit-il impliquer la même assimilation ? Le caractère artificiel de ce systématisme conduit également J.Lambert à rendre la chrétienté responsable du prométhéisme occidental moderne (p.190,377), alors que les oeuvres de l'industrie conquérante relèvent d'une «ère post-chrétienne» (E.Poulat) largement coupée de l'Evangile et de l'esprit des Métiers anciens. Enfin, lorsque certaines similitudes entre les traditions sémites et indo-européennes sont observées, faut-il obligatoirement recourir à la notion éculée d'«emprunt» (p.351), ou ne faudrait-il pas plutôt envisager d'autres raisons plus complexes, au risque d'abandonner les conceptions bergsoniennes relatives aux «sources» de la morale et de la religion, auxquelles adhère aussi J.Lambert ?

P.GEAY

Denys ROMAN, *René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie*, Ed. Traditionnelles, 1995.

Cet ouvrage de Denys Roman (1901-1986) fut publié pour la première fois par Cyrille Gayat aux Ed. de l'Oeuvre en 1982. Sa réédition est assurément une excellente chose, compte tenu de l'intérêt incontestable des travaux de ce lecteur et correspondant de R.Guénon, parmi les plus rigoureux que nous ayons connu. Comme le montre aujourd'hui l'inquiétante diffusion des thèses de David Stevenson, la vraie difficulté pour les Maçons, comme pour les historiens de l'Ordre réside dans l'interprétation correcte des faits maçonniques. Or la méthode de D.Roman était précisément de conjuguer une approche généralement très soucieuses des réalités historiques avec une lecture symbolique et initiatique souvent exemplaire. Initié en 1947 à *La Grande Triade* (G.L.D.F) il apporte régulièrement la preuve de la nécessité d'une bonne connaissance de l'oeuvre de R.Guénon

pour aborder l'étude de la Franc-Maçonnerie. On lira ou relira avec un vif intérêt ses considérations sur le pythagorisme, les Templiers, les rapports entre les Roses-Croix et la Maçonnerie, l'Eccossisme, le rôle des Jacobites. Figure également dans ce volume un important chapitre consacré à la formation de *La Grande Triade* qui après la Seconde Guerre s'était donné pour mission de rétablir autant que faire ce peut l'ancien état de la Maçonnerie pré-andersonienne. A cette époque, Denys Roman avait d'ailleurs entrepris une recherche, supervisée par Guénon depuis Le Caire, et qui devait aboutir à la présentation au Convent de 1948-1949 d'un rituel aux trois premiers grades. Celui-ci ne fut pas accepté. Sans doute y aurait-il tout intérêt à reconsidérer ce projet dont le contenu conserve une grande actualité. Car même si les «opérations» de l'antique Maçonnerie ne pouvaient être restaurées avant certaines échéances cycliques, comme nous l'affirmait D.Roman avant sa mort, il y a tout lieu de penser que ce travail constitue toujours un objectif central pour les Maçons authentiques.

Ce livre, riche en perspectives, s'achève sur une remarquable étude intitulée «Euclide élève d'Abraham» où l'auteur donne quelques clés relatives à la compréhension des légendes de métiers, dans lesquelles certains anachronismes engendrent de fréquents jugements de valeur ironisant volontiers sur la cohérence des Anciens Devoirs.

P.G.

Denys ROMAN, *Réflexions d'un chrétien sur la Franc-Maçonnerie*, Ed. Traditionnelles, 1995.

Il aura fallu attendre plus de douze ans pour que paraisse ce second recueil pourtant annoncé dès la publication du premier par les Ed. de l'Oeuvre. Nous ne nous arrêterons pas sur les causes de ce retard en partie injustifiées. On trouvera dans cette suite de *Réflexions* (le titre initial du volume était, *Histoire et Rituels Maçonniques*) un ensemble d'articles presque tous issus des *Etudes Traditionnelles*. Mis à part le premier d'entre eux qui appellerait quelques correctifs importants et dont la reprise ne s'imposait pas («33ans après...»), il faut souligner le grand intérêt de l'ensemble. Après une critique salutaire du livre de Jules Boucher sur *La symbolique maçonnique*, D.Roman propose des interprétations

judicieuses de : «l'imposition du nom des maîtres», du symbolisme de la Loge de Table et sur une quantité d'énigmes touchant aux rituels de l'Ordre. On insistera d'autre part sur les positions nuancées que formule l'A. à l'encontre de Joseph de Maistre, Cagliostro et surtout Willermoz. Il est bien connu que c'est en particulier à propos de ce dernier et du Rite qu'il fonda (R.E.R.) que J.Tourniac et D.Roman s'affrontèrent durant de longues années. Celui-ci mis notamment en évidence le rôle du somnambulisme dans la formation du Rite Rectifié et le rejet manifeste chez Willermoz de l'héritage templier dont la Maçonnerie Ecossaise est dépositaire.

Notons également la présence d'une étude parue dans *Renaissance Traditionnelle* sur le mot *Amen* qui établit «un lien spirituel mystérieux entre les trois religions issues d'Abraham» (p.237). Suivant ici J.Tourniac, l'A. rapporte que la valeur numérique de ce mot est égale à celles des deux Noms *Jéhovah* et *Adonai* (soit 91) en précisant que le premier correspondait à l'«aspect silencieux caché et ésotérique de la tradition» (p.236). Nous croyons utile de rappeler à ce propos que, selon R.Guénon, *Jéhovah* (YHVH) pouvait être assimilé à «l'Hiérogramme du Grand Architecte de l'Univers» (*E.F.M.C.*, T.II, p. 284), bien que la vraie prononciation du Tétragramme ne soit «plus connue de personne» (*ibid.*, T.II, p.49).

Ce recueil s'achève sur deux textes remarquables que l'A. avait publié dans le *Cahier de l'Herne* consacré à R.Guénon. Le premier rappelait tout spécialement le fait que la Maçonnerie dispose bien d'un legs initiatique relevant de l'ésotérisme chrétien comme peut le montrer une étude sérieuse du R.E.A.A. Corrigeons toutefois l'erreur de l'A. qui semble ne pas admettre le statut initiatique de l'hésychasme (p.254) pourtant clairement affirmé par R.Guénon lui même (*A.E.C.*, p.25), puis par M.Vâlsan. Le second porte principalement sur les relations énigmatiques qui existent entre la Franc-Maçonnerie et le Saint-Empire dont on sait l'importance, quoique trop souvent négligée, dans les Hauts Grades. Il s'agit là, pensons-nous, d'un des meilleurs articles sur le sujet.

P.G.

René DESAGULIERS, *Les Pierres de la Franc-Maçonnerie*, Dervy, 1995.

Ce volume publié dans la nouvelle *Collection Renaissance Traditionnelle* que dirige R.Dachez réunit une série d'articles de R.Désaguliers paru dans la revue *R.T.* entre 1987 et 1992, année de la disparition de l'auteur.

Pour ceux qui ignorent les recherches de R.Désaguliers, il convient de préciser qu'elles portent surtout ici sur la signification technique des termes anglais servant à désigner telle ou telle catégorie de pierre utilisée autrefois dans la construction. Le caractère ingrat et laborieux de ce type d'étude pourra gêner un lecteur non-averti, mais il faut reconnaître l'utilité de ces recherches pourvu qu'elles ne soient pas dissocier de l'aspect symbolique et initiatique des choses. Sur ce point toutefois on regrettera peut-être parfois un certain manque d'approfondissement concernant, par exemple, la signification de «la bordure dentelée» des Tableaux de Loge. En revanche, les chapitres portant sur la *Pierre angulaire* et la *Pierre fondamentale* mettent clairement en évidence l'importance du vocabulaire de la construction dans le Nouveau Testament et le fait qu'il ait été intégré, sous sa forme christique, dans la tradition maçonnique. Avec juste raison, l'auteur évoque enfin l'importance du *Pasteur d'Herms*, récit visionnaire chrétien du II^e siècle rattaché au milieu essénien, et qui fait largement usage du symbolisme des bâtisseurs. Il est frappant d'observer que dans ce texte la Tour/Eglise construite par six jeunes gens «a pour fondements la parole du Nom tout-puissant et glorieux, et pour soutien la force invisible du Seigneur». Ce passage montre bien que si l'Eglise correspond à la dimension religieuse de la tradition, l'art sacré qui en permet l'édification repose sur une connaissance d'un autre ordre. Mais l'extérieur et l'intérieur ne doivent pas forcément être dissocié comme on cherche constamment à le faire aujourd'hui. C'est pourquoi l'idée de «laïciser» les intentions du *Pasteur* comme le suggère R.Désaguliers nous semble des plus contestable dans la mesure ou cela conduirait immanquablement à détourner le texte de sa signification propre. Car même si la Maçonnerie n'est pas une institution à caractère religieux, elle n'a, pour être sacrée, aucun rapport avec le concept de laïcité, bien que la situation actuelle de l'Ordre semble hélas contredire notre affirmation.

En tout état de cause, une organisation initiatique digne de

ce nom se doit de transmettre la doctrine symbolique dont elle est porteuse au risque de choquer la mentalité profane que paradoxalement bien des Maçons mal orienté incarne avec véhémence.

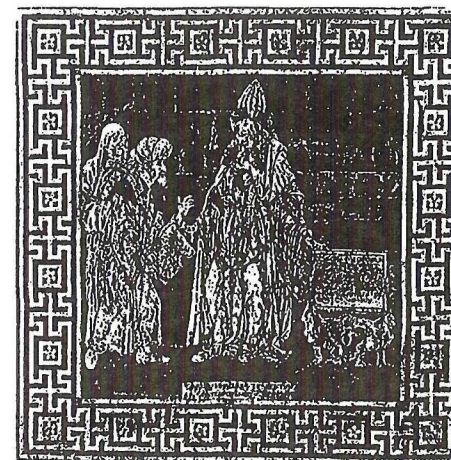
P.G.

*Achévé d'imprimer en décembre 1996
sur les presses de l'Imprimerie Durand
28600 Luisant
Dépôt légal décembre 1996*

Patrick Geay

HERMÈS TRAHI

Imposture philosophique et néo-spiritualisme
d'après l'œuvre de René Guénon



DERVY